LEÇONS

DE

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

LEÇONS
DE
THÉOLOGIE DOGMATIQUE

PAR

L. LABAUCHE
Professeur au Séminaire de Saint-Sulpice

DOGMATIQUE SPÉCIALE

TOME I

DIEU

La Très Sainte Trinité. — Le Verbe Incarné
Le Christ Rédempteur

CINQUIÈME ÉDITION

Ouvrage couronné par l'Académie française.

PARIS
BLOUD ET GAY, ÉDITEURS
3, RUE GARANCIÈRE, 3
35, CALLE DEL BRUCH, BARCELONE
—
1920

NIHIL OBSTAT :

Parisiis, die 15ª Martii 1919.

Ad. TANQUEREY.

IMPRIMATUR .

Parisiis, die 18ª Martii.

† LEO ADOLPHUS Card. AMETTE.

Archiep. Parisiensis.

PRÉFACE

Jusqu'à ces dernières années, les controverses théologiques avaient principalement pour objet le miracle, la prophétie, l'espérance messianique et sa réalisation en Jésus-Christ, l'intitution de l'Église, les marques distinctives de la véritable Église, sa constitution, l'infaillibilité pontificale, en un mot toutes ces questions dont l'ensemble forme ce qu'on a appelé l'Apologétique ou la Dogmatique générale. Le développement des sciences exégétique, patristique, et philosophique, porte maintenant les esprits à élargir de plus en plus le cercle du débat. Les différents dogmes de notre Dogmatique spéciale sont examinés les uns après les autres et redeviennent l'objet d'une discussion acharnée.

De même qu'au IVe *et au* V^e^ *siècle de l'histoire de l'Église, beaucoup combattent nos doctrines dans l'intention bien arrêtée de les faire tomber en discrédit. La plupart des hypothèses qu'ils se sont appliqués à faire prévaloir ont été condamnées, le* 3 *juillet* 1907, *par le décret :* Lamentabili sane exitu. *On peut se rendre compte, par la seule lecture des propositions qui s'y trouvent énumérées, de la gravité des erreurs qu'ils n'ont pas craint de soutenir ou de favoriser. « Que l'on rapproche*

les propositions aujourd'hui condamnées par le Saint-Office, des thèses les plus avancées du protestantisme libéral allemand, cette dernière forme religieuse de la libre pensée, thèses contre lesquelles les autorités officielles de certaines Églises protestantes se sont elles-mêmes élevées avec vigueur, et l'on verra que ces propositions et ces thèses sont à peu de chose près identiques, et qu'elles partent de la même source : la relativité de la notion de vérité, le dogme produit de l'âme religieuse, relation toujours changeante entre le sentiment religieux et l'état des idées philosophiques aux diverses époques de l'histoire[1]. »

Un tel mouvement d'irréligion n'a pas manqué d'exciter aussi bien parmi les laïques que parmi les ecclésiastiques toute une armée d'Apologistes. Ils se sont mis résolument à l'étude des sciences sacrées en vue de démontrer aux adversaires de notre foi, le côté arbitraire de leurs hypothèses et toute la force des arguments sur lesquels s'appuie le dogme catholique.

C'est à tous ces vaillants disciples de Notre-Seigneur Jésus-Christ que nous dédions ces Leçons de Théologie. *Leur fournir une doctrine puisée aux meilleures sources, disposée selon un ordre historique et pourtant aussi didactique que possible, qui permette de suivre rapidement la pensée développée, tel a été le but que nous nous sommes proposé de réaliser. Ce dessein général explique les défauts et les avantages de la méthode que nous avons suivie.*

L'étude de chaque dogme commence par un exposé complet de ce dogme, considéré à son point d'arrivée, c'est-à-dire au moment où les conciles lui ont donné sa dernière détermina-

---

1. Mgr Baudrillart, *La portée du Décret, Rev. prat. d'Apol.*, 1er août 1907.

tion. Cet exposé a toujours été fait d'après les définitions des conciles, que nous nous sommes efforcé d'interpréter selon l'intention des Pères qui y ont pris part, en recourant, à cet effet, aux actes authentiques. C'est une partie de nos Leçons *que nous recommandons tout spécialement à l'attention du lecteur, car c'est elle qui doit le plus servir pour la prédication ou pour l'apologétique. Le vrai moyen de bien défendre nos dogmes, est d'en faire une solide exposition.*

La doctrine nettement déterminée, nous nous sommes appliqué à en rechercher l'origine dans la sainte Écriture, le développement dans la Tradition des Pères, l'essai d'explication et de synthèse dans la théologie scolastique. Le but de ce travail a été d'amener l'esprit à se faire une idée exacte de l'enseignement de l'Église. Il y a deux manières, en effet, d'étudier le contenu d'une doctrine : ou bien on en fera l'objet d'une analyse minutieuse; ou bien on en suivra la genèse dans l'histoire. Personne ne doute que ce second procédé ne doive donner d'excellents résultats. De plus, ce genre d'étude a permis de dégager l'un des caractères les plus remarquables de nos dogmes. Dans la marche de leur développement, ils conservent une continuité parfaite : ils se développent, mais toujours dans le même sens, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia[1], *malgré des causes très puissantes qui pourraient les faire dévier. Ce sont principalement les systèmes de philosophie, auxquels le dogme est obligé de s'adapter, dont il se sert pour acquérir plus de netteté dans l'idée, plus de précision dans la formule, mais auxquels il ne s'inféode jamais. La constatation de cette vitalité tout ensemble immuable et progressive ravive sans cesse la*

1. Cf. Vincent. Lirin., *Commonitorium*, n. 28. — *Concilium vaticanum, Constitutio de fide catholica.* Denz., 1800.

foi du croyant, car elle lui fait reconnaître l'action du Maître, présent dans son Église, pour la diriger à chaque instant et pour la préserver de toute erreur. L'incroyant lui-même ne saurait manquer d'en être frappé. S'il prend soin de comparer la doctrine chrétienne aux autres doctrines religieuses, il s'apercevra qu'aucune d'elles ne possède une aussi merveilleuse faculté d'adaptation. Elles s'identifient si bien avec un système de philosophie qu'elles participent à son discrédit : elles font corps avec une civilisation au point de devenir incapables d'en pénétrer une autre.

Rien dans tout cela qui ne soit conforme aux principes de la Dogmatique traditionnelle. Les documents scripturaires et patristiques sont seulement étudiés de plus près. Au lieu de produire quelques textes fragmentaires, souvent peu significatifs si on les sépare de leur contexte, on a exposé chaque doctrine dans son ensemble. La synthèse théologique des grands Docteurs du moyen âge est présentée à son heure. Elle est donnée comme définitive en ce qu'elle a d'essentiel. On omet seulement certaines considérations qui ont toujours été regardées dans les Écoles comme des excès de subtilité et qui n'ont d'ailleurs aucune espèce de probabilité.

Peut-être fera-t-on à cette méthode une objection en apparence fondamentale. Les protestants prétendent qu'il nous est impossible, à nous catholiques, de traiter de l'histoire de nos dogmes, en faisant abstraction de notre foi. Ils disent que nos travaux ne sauraient être qu'une apologétique de la foi définie par les conciles. Nous ne faisons aucune difficulté de le reconnaître. Mais nous ne craignons pas de leur faire une semblable critique. Quiconque est obligé d'étudier assidûment leurs livres et leurs publications, ne manque pas d'être frappé de l'impuissance radicale où ils se trouvent de

s'affranchir de leurs préjugés confessionnels ou des postulats du rationalisme le plus libéral.

L'histoire des dogmes risque fort d'être longtemps encore une apologétique. On peut même affirmer qu'elle en a le droit. Ne serait-ce pas vraiment une exigence trop tyrannique que celle qui consisterait à demander à un théologien qu'il fasse abstraction de la meilleure partie de son âme, dans l'accomplissement de ce qu'il considère comme la principale partie de sa tâche intellectuelle? On n'empêche pas le littérateur d'aller à ses études avec toute son âme de littérateur, ni le politique d'analyser et d'apprécier l'histoire des différentes formes de gouvernement avec toute son âme de politique. A l'un et à l'autre on demande de toujours agir ainsi. De même on ne saurait empêcher le théologien catholique d'aller à la vérité avec toute son âme de croyant. Cette petite lumière intérieure qui le guidera dans ses recherches, lui permettra de saisir les faits dans leur juste sens et de mieux comprendre le dogme auquel ils servent de commentaire historique. La seule chose qu'on puisse et qu'on doive exiger de lui, c'est que, dans l'interprétation des textes, dans la reconstitution des milieux historiques, il ait assez de vertu intellectuelle pour ne rien affirmer avant d'avoir fait de minutieuses recherches et pour ne rien cacher de ce qui lui apparaît être la vérité. Cette vertu intellectuelle s'appelle la probité scientifique.

Il semble que cette réponse justifie suffisamment la méthode que nous avons suivie. Nous espérons qu'elle donnera aussi satisfaction aux lecteurs que cet ouvrage pourra rencontrer.

Le présent livre forme le tome I *de notre* Dogmatique spéciale*; il a pour titre général :* Dieu. *On y étudie les trois*

grands mystères de la Très Sainte Trinité, *du* Verbe incarné *et du* Christ Rédempteur.

Le tome II *a pour titre général :* L'Homme. *On y étudie les quatre dogmes de la* Justice originelle, *du* Péché originel, *de la* Grâce, *de la* Gloire *ou de la* Damnation.

Les tomes III, IV, V *traitent des* Sacrements.

Le plan de notre Dogmatique spéciale *est, comme on le voit, d'une très grande simplicité. Tout d'abord on considère Dieu en lui-même et dans cette insigne démarche par laquelle le Verbe du Père s'incarne pour opérer notre salut. Puis l'on étudie l'homme perdant la justice originelle en Adam, mais retrouvant la grâce et la gloire en Jésus-Christ. Viennent enfin les Sacrements, c'est-à-dire les moyens que le Sauveur a institués pour que l'homme puisse naître et grandir dans la vie de la grâce.*

Fasse le bon Maître que cette œuvre contribue à l'extension de son règne, qu'elle aide à le faire mieux connaître, pour le faire mieux aimer, afin de le faire mieux servir.

L. LABAUCHE.

Paris, le 8 juin 1919,
en la fête de la Pentecôte.

DIEU

INTRODUCTION

Dieu est Amour, dit saint Jean [1]. Le propre de celui qui aime est de se donner, écrit saint Thomas d'Aquin, et, ajoute ce grand Docteur, le propre de celui qui aime infiniment est de se communiquer sans mesure [2]. Ces deux principes expliquent toute l'économie de notre salut.

L'homme n'était pas encore, et déjà Dieu l'aimait ; il n'était autre chose que l'objet de l'amour de Dieu.

Les hommes voient ce qui est bon, et parce que quelque chose est bon, ils l'aiment. Autre est l'amour infini : c'est un amour créateur. Parce que Dieu nous aime, il nous crée. Et cet amour, de même qu'il nous crée, ainsi il nous conserve, il nous fait agir.

Dans un mouvement de folle ingratitude, toute l'humanité résumée dans la personne de son chef avait méprisé l'amour de Dieu et transgressé le précepte qui avait été imposé. Plutôt que de nous anéantir, ainsi qu'il eût pu le faire, Dieu préféra qu'une expiation adéquate de la faute levât l'obstacle qui brisait les relations de son amour avec les hommes. Le Verbe se fit chair et habita parmi nous. Par une vie toute de souffrances

---

1. I JOAN., I, 9, 16.
2. *Sum. theol.*, IIIa, q. I, a. 1.

terminée par la mort de la croix, il racheta tous les hommes de l'esclavage du péché et il les réconcilia avec Dieu.

Mystère de salut, l'Incarnation du Verbe fut en même temps un mystère de lumières; car les hommes apprirent par là non seulement toute l'étendue de l'amour et de la sainteté de Dieu, mais encore ils obtinrent la révélation claire d'un seul Dieu en trois personnes.

Nos trois grands mystères de la Rédemption, de l'Incarnation et de la Très Sainte Trinité, considérés dans l'ordre de leur manifestation aux hommes, apparaissent donc comme étroitement liés. Pour mériter notre salut, le Verbe s'est fait chair, et, par suite, il nous a révélé le mystère de la vie divine.

Nous pourrions suivre cette division et traiter d'abord du mystère de la Rédemption, puis de celui de l'Incarnation, et enfin de celui de la Très Sainte Trinité. Ce serait sans doute davantage l'ordre du Nouveau Testament; mais ce serait moins celui de la Tradition des Pères. L'Esprit de Dieu a permis que tout l'effort de l'hérésie se portât d'abord contre le mystère de la Très Sainte Trinité, puis contre celui de l'Incarnation, ensuite contre celui de la Rédemption. Aussi, la théologie qui a pour mission d'exposer, de défendre et d'éclairer les dogmes, a-t-elle été amenée à suivre l'adversaire dans la direction même qu'il avait prise. Du reste, en sacrifiant le plan de finalité qui est celui de la révélation, on retrouve le plan de causalité efficiente, qui est non moins harmonieux et non moins admirable.

Ces *Leçons de théologie dogmatique* comprendront *trois parties* distribuées selon l'ordre suivant :

1re Partie. — *La Très Sainte Trinité.*

2e Partie. — *Le Verbe Incarné.*

3e Partie. — *Le Christ Rédempteur.*

PREMIÈRE PARTIE

LA TRÈS SAINTE TRINITÉ

Dieu existe en trois personnes; ces trois personnes sont également Dieu, parce qu'elles n'ont qu'une seule et même substance.

De toute éternité, le Père engendre le Fils; de même, de toute éternité, du Père et du Fils, comme d'un seul principe, procède le Saint-Esprit.

Le Père envoie le Fils dans le monde; le Saint-Esprit est envoyé par le Père et le Fils.

Tels sont les trois grands aspects bien distincts sous lesquels le dogme de la Très Sainte Trinité se présente à nous. Le premier nous offre le dogme des *Personnes divines*. Le second constitue le dogme des *Processions divines*. Le troisième est celui des *Missions divines*.

L'objet de cette *première partie* de nos *Leçons* est d'exposer ces différents dogmes et d'en examiner le fondement.

Il a paru utile de commencer par préciser quelques *notions* importantes auxquelles il sera fait, dans la suite, un appel très fréquent. De plus, après avoir exposé et justifié les différents points du dogme trinitaire, il faudra que nous recherchions *comment ce dogme peut se concilier avec les légitimes exigences de la raison.*

D'où la division en cinq chapitres :

Chapitre Ier. — *Quelques notions préliminaires.*

Chapitre II. — *Les Personnes divines.*

Chapitre III. — *Les Processions divines.*

Chapitre IV. — *Les Missions divines.*

Chapitre V. — *L'accord de la foi et de la raison sur le dogme de la Très Sainte Trinité.*

CHAPITRE PREMIER

QUELQUES NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

Parmi les notions qu'il faut préciser dès le commencement de nos *Leçons*, deux servent à expliquer l'unité en Dieu ; ce sont les notions de *substance* et de *nature*; deux autres servent à expliquer la pluralité en Dieu : ce sont les notions de *personne* et de *distinction*.

Il importe avant tout d'entendre ces notions dans *le sens théologique* qu'elles ont reçu depuis les grands conciles christologiques. Mais il sera très utile ensuite de voir comment ces notions ont été élaborées. La préoccupation principale, dans ce travail de précision, a été, comme nous le verrons, *de dégager la notion théologique de personne.*

ARTICLE Ier

Les notions théologiques de substance, de nature, de personne et de distinction réelle.

La notion de substance. — La réalité qui n'existe pas en soi, mais qui a besoin pour exister d'autre chose qu'elle, *ens in alio*, c'est l'*accident*.

La réalité en qui existe l'accident et qui n'existe pas en une autre, mais en soi, c'est la *substance*. Aussi peut-on décrire la *substance : Substantia est res cui competit habere esse in se et non in alio*[1].

1. Cf. THOM. AQ., *Quæst. disp. de potentia*, q. v, a. 3, ad 4um : *Ens per*

La notion de nature. — La substance n'est pas un principe inerte uniquement apte à recevoir le mouvement. Elle est un principe qui tend vers une fin déterminée et qui fait converger vers elle toutes les énergies dont il est doué ou qui lui sont subordonnées.

Toutefois, si l'on considère la substance sous ce nouvel aspect, ce n'est plus le nom de *substance* qu'il faut lui donner, c'est celui de *nature*. Aussi peut-on décrire la nature : *Natura est substantia quatenus est principium primum seu fundamentale passionum et operationum*[1].

Ainsi les termes de substance et de nature désignent une même réalité, mais envisagée à deux points de vue différents. En tant que cette réalité est considérée comme n'existant pas en une autre, mais en soi, elle reçoit le nom de *substance;* en tant qu'elle est considérée comme une puissance qui tend vers une fin déterminée, elle reçoit le nom de *nature*[2].

La notion de personne. — Avoir la vertu d'exister en soi, c'est donc la note caractéristique de la substance; c'est par suite la note commune à toute sûbstance.

Or, que faut-il pour qu'une substance soit une *personne?*

L'âme humaine est une substance : elle n'est pas une personne. Pourquoi? Sans doute d'elle-même l'âme humaine peut exister; elle peut en outre élaborer les données sensibles

---

se non est definitio substantiæ, ut Avicenna dicit. Ens enim non potest esse alicujus genus... Sed si substantia possit habere definitionem, non obstante quod est genus generalissimum, erit ejus definitio, quod substantia est res cujus quidditati debetur esse non in aliquo.

1. *Ibid.*, *Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 1 : *Sciendum est quod... derivatum est nomen naturæ ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus, secundum quod Philosophus dicit quod natura est principium motus in eo in quo est per se et non secundum accidens.*

2. De même entre la substance et l'essence d'un être, entendue dans son sens premier, il n'y a qu'une différence de point de vue. L'essence d'un être, c'est cet être considéré dans l'ensemble de ses éléments constitutifs, c'est-à-dire ceux avec lesquels il existe ou peut exister, sans lesquels il n'existe pas et ne peut exister. Aussi peut-on décrire l'essence : *Essentia est id per quod ens constituitur in determinata specie.* Cf. D. Mercier, *Ontologie*, n. 146, Paris, 1902.

et saisir les réalités; de même, elle peut vouloir librement. Pourtant elle ne peut saisir les réalités que si les sens fournissent à l'intelligence une donnée sensible; s'il s'agit des différentes sensations, elle ne peut les éprouver qu'en union avec le corps, faisant fonction de co-principe matériel. C'est que l'âme humaine n'est pas une substance complète dans son espèce. Or, pour qu'une substance soit une personne, il faut tout d'abord qu'elle soit une *substance complète dans son espèce*.

La plénitude spécifique suffit-elle? Non. La substance humaine, composée d'une âme et d'un corps, est une substance complète dans son espèce. Or, si l'on envisage cette substance dans cette mesure seulement où elle peut être énoncée, dans un jugement, de tous les hommes, il est bien évident qu'elle n'est pas une personne. Mais elle peut être aussi considérée dans cette mesure où elle est, de plus, accrue de ces notes déterminatives qui en font une substance distincte de toute autre substance, *quid indivisum in se et divisum a quovis alio*, une *substance individuelle*.

Cette substance individuelle est-elle une personne?

Il importe de bien s'entendre. La substance individuelle, observe le P. Billot [1], peut être revêtue d'une *individualité seulement relative*. Dans ce cas, elle peut encore être commu-

---

1. *De Deo uno et trino*, t. II, pars III^a, c. I, § 1, *De significatione personæ generatim : Porro individuam secundum quid, illam dicimus, quæ licet singularis, nondum tamen est incommunicabilis ea incommunicabilitate quæ requiritur ad hoc ut de nullo possit prædicari. Cum enim individuum sit indivisum in se et divisum a quolibet alio, illud tantum simpliciter individuum agnoscitur, quod non potest attribui alicui subjecto sed potius ipsum est suppositum quod in prædicatione supponitur iis omnibus quæ de aliquo dicuntur vel dici possunt. Huic autem strictæ rationi individui triplex communicabilitas repugnat : communitas partis, ut in anima separata ; communitas assumptibilis, ut in humanitate Christi; communitas numericæ identitatis cum pluribus distinctis subsistentibus, ut in natura divina. Sola igitur substantia singularis cui nulla ex his communicabilitas manet, dici potest simpliciter et sine addito substantia individua.* Voir du même auteur : *De Verbo incarnato*, pars I^a, c. II, § 1, *De supposito et persona.* On trouvera un exposé très précis de cette difficile question dans les *Commentaires* du P. Buonpensiere, *In I^{am} Partem Sum. theol.*, q. III, a. 3, pp. 145-161.

niquée à une autre personne, non seulement logiquement, c'est-à-dire dans un jugement, mais physiquement, c'est-à-dire dans une union physique. Ainsi, dans le mystère de l'Incarnation, l'humanité du Christ, individuelle, mais d'une individualité seulement relative, a pu être communiquée au Verbe éternel du Père, physiquement, c'est-à-dire dans une union physique.

La substance individuelle peut être aussi revêtue d'une *individualité absolue;* elle peut être développée dans son individualité jusqu'à la perfection. Dans ce cas, elle ne peut plus être communiquée à une autre personne, ni logiquement, ni physiquement; elle est incommunicable, elle s'appartient, *alteri incommunicabilis et sui ipsius seu sui juris.*

Or cette substance individuelle seulement est une personne [1], à condition qu'elle soit par ailleurs une *substance rationnelle,* par suite capable de *conscience psychologique* et de *conscience morale,* capable aussi de *liberté psychologique et morale.* La raison et, par suite, la conscience et la liberté donnent, en effet, à la substance pleinement individuelle, cette indépendance supérieure qui en fait un être complètement incommunicable et s'appartenant [2].

---

1. Le terme de *personne* vient du mot grec πρόσωπον, dont on a changé le sens primitif. La personne est encore appelée une hypostase, du mot grec ὑπόστασις, dont on a également changé le sens primitif. Mais le terme d'hypostase est plus large que celui de personne; car il sert aussi à désigner une substance pleinement individuelle,qui n'est pas douée de raison. Le mot ὑπόστασις, entendu dans son sens théologique, a été traduit par les deux mots latins *subsistentia* et *suppositum.* Ces deux termes, le premier pris concrètement pour signifier un être subsistant, ne servent qu'à désigner des substances pleinement individuelles qui ne sont pas douées de raison.

2. Cf. D. Mercier, *Ontologie*, n. 148. — V. Bernies, *La notion de personnalité*, *Revue du Clergé français*, 1er juillet 1905. Ces auteurs ne font d'ailleurs que commenter saint Thomas, *Quæstiones disp. de potentia*, q. ix, a. 1, ad 3um : *Sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat; nihil enim agit nisi ens actu.... Hoc autem quod est per se agere excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturæ quam aliis. Nam solæ substantiæ rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere ; aliæ vero substantiæ magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua rationalis naturæ speciale nomen haberet.*

D'où cette définition traditionnelle de la personne, formulée par Boèce : *Naturæ rationalis individua substantia* [1].

On peut donc distinguer dans la personne trois éléments caractéristiques. C'est tout d'abord *cette ultime perfection qui jaillit des profondeurs mêmes de la substance rationnelle* et qui vient compléter son individualité au point d'en faire un être incommunicable, s'appartenant. C'est ensuite la *conscience psychologique* et *morale*. C'est encore la *liberté psychologique*, c'est-à-dire la liberté de choisir entre deux actes contradictoires ou seulement différents, et la *liberté morale* surtout, c'est-à-dire le pouvoir de faire le bien dicté par la conscience morale, à l'encontre des poussées de la concupiscence [2]. Mais de ces trois éléments caractéristiques, le premier est le seul qui soit fondamental et qui constitue à proprement parler la *personne;* les deux autres ne sont que des résultats plus ou moins immédiats [3].

---

1. Remarquons que quelquefois l'on considère la personne ou l'hypostase d'une façon concrète. Et alors ce que l'on désigne par ces mots, c'est la substance rationnelle individuelle avec cette ultime perfection qui la distingue si bien de toute autre qu'elle la rend incommunicable et s'appartenant. Souvent aussi, et c'est le cas le plus ordinaire dans l'étude des mystères de la Très Sainte Trinité et de l'Incarnation, l'on considère cette ultime perfection dans une substance rationnelle, abstraction faite, en grande partie du moins, de la substance elle-même. On lui donne le nom de *personnalité* ou de *personne*, d'*hypostase*, de *subsistentia* que l'on traduit alors *subsistence* et non pas *être subsistant.* Ce point de vue a amené le P. Billot à donner, d'après saint Thomas, cette très juste définition de la personne : *Distinctum subsistens in natura rationali.*

2. Plusieurs auteurs modernes, à la suite de Descartes, voient le principe fondamental de la personne dans la *conscience psychologique,* c'est-à-dire dans cet acte central par lequel la substance personnelle se rend compte de ses actes ou de ses états, et, dans une certaine mesure, d'elle-même ; ils l'appellent le *moi psychologique.* Cette doctrine manque d'analyse : ce que ces auteurs appellent le *moi psychologique* n'est qu'un résultat du *vrai moi.*

La plupart du temps, lorsqu'on parle de la personnalité morale ou du moi moral, l'on entend la *conscience morale conjointement avec le pouvoir moral*, ou bien même ce *pouvoir moral seulement.* Or, il est bien évident que cette *personnalité morale,* que ce *moi moral* n'est pas le *moi profond*, le *vrai moi ;* il n'en est qu'un résultat.

3. Au cours de l'analyse qui vient d'être faite, on a considéré la personne surtout du point de vue de l'être. Si l'on accepte de l'examiner du point de vue de l'action, on ne tarde pas à remarquer que la personne, de même qu'elle est le

Il reste à connaître quelle est cette ultime perfection qui rend la substance rationnelle individuelle si bien distincte de tout autre être, *tam divisa a quovis alio*, qu'elle devient par cela même incommunicable à un autre, s'appartenant.

Certains théologiens voient la personnalité dans l'existence de la substance rationnelle, en tant *que cette existence est réellement distincte de la substance*. Ils définissent l'existence, la dernière actualisation de la substance : *Esse est ultimus actus*[1].

Cette opinion, nous le verrons dans la suite, paraît s'inspirer davantage de la Tradition des Pères et répondre mieux aux préoccupations des grands conciles christologiques.

Si l'on faisait quelque difficulté de la recevoir, plutôt que d'adopter les théories de Cajetan ou de Suarez qui voient la personnalité dans ce qu'ils appellent un *mode substantiel*[2], il semble qu'il serait préférable de se réfugier dans le mystère. Ceci reviendrait à affirmer la réalité qui personnifie la substance rationnelle, et à se déclarer impuissant à découvrir en quoi elle consiste[3].

---

principe premier auquel il faut rapporter tout l'être, de même elle est le principe premier auquel remonte toute action. Soit, par exemple, une personne. Que son intelligence comprenne, que sa main fasse un mouvement, ce n'est pas à l'intelligence ou à la main de cette personne que l'action sera rapportée en dernier lieu, ce n'est même pas à la nature, c'est à la personne elle-même. Aussi dit-on que la personne est le *principium quod agit*, la nature étant le *principium quo remotum*, et les facultés le *principium quo proximum*.

1. Cf. L. Billot, *De Verbo incarnato*, pars IIIa, c. II, § 1, *De supposito et persona*, p. 61 : *Certum igitur est, non solum ex principiis, sed etiam ex diserta et explicita sancti Thomæ doctrina, quod esse est principium suppositi* [*seu personalitatis*] ; *certum etiam est apud ipsum, quod naturæ individuæ non habenti suum esse in se, nec suppositi nomen competit nec ratio* : thesis VII, p. 88 : *Dicendum quod natura humana proprio actu essendi carens, trahitur ad esse personale Verbi, atque hoc modo fit ut quo Verbum est homo ; ideo in Christo, unum est substantiale esse existentiæ.*

2. Selon Cajetan, ce mode substantiel consiste en une entité intermédiaire entre la substance et l'existence, appelant une existence qui soit de même nature qu'elle. Cf. *In IIIam*, q. IV, a. 2. Selon Suarez, cette entité consiste en une nouvelle détermination de la substance existante. Cf. *De Inc.*, disp. XI, sect. III. Voir la critique de ces deux opinions dans L. Billot, *loc. cit.*, pars Ia, c. II, § 2, pp. 63-68.

3. Duns Scot n'estime pas que, dans la substance créée, il y ait lieu de faire une

La notion de distinction réelle. — Il y a *distinction réelle, distinctio realis,* quand à deux idées distinctes répondent deux réalités distinctes.

Deux réalités peuvent être distinctes ou bien parce qu'elles sont séparées; ou bien parce que, bien que non séparées, l'une et l'autre possèdent, de par la nature même des choses, leurs caractères propres et distinctifs. Ainsi Pierre et Paul sont distincts et séparés; mais la pensée et la faculté de penser, bien que non séparées, sont cependant réellement distinctes : la faculté de penser est puissance, la pensée est acte; la faculté de penser est cause, la pensée est effet; la faculté de penser est principe de relation, la pensée est terme de relation.

Si à deux idées distinctes répond une seule et même réalité, les deux idées sont dites distinctes seulement dans l'esprit de celui qui les conçoit, distinctes par la raison qui les considère. C'est la *distinction de raison, distinctio rationis.*

---

distinction réelle entre la substance individuelle *secundum quid* et la substance individuelle *simpliciter*, entre la *substance individuelle* et la *substance personnelle.* La personnalité n'est pas autre chose que la *substance individuelle* considérée du point de vue de sa *non-assomption* par une autre personne.

Dans le mystère de l'Incarnation, le Verbe a pris une humanité douée de tous les principes intrinsèques dont peut être douée telle personne, par exemple Pierre, Paul, Jean. Pourtant cette humanité prise par le Verbe n'est pas personnelle; mais c'est uniquement par suite de ce fait qu'elle a été assumée par le Verbe. Cf. *In III*am, dist. I, q. I, n. 9, et n. 11, ad 3um; — dist. VI, q. I, a. 2, ad 5um. A ce sujet le P. Billot écrit : *Hæc sententia Scoti ponit Verbum assumpsisse humanitatem cum omnibus principiis quibus homo quispiam subsistens, constituitur; omnis enim realitas substantialis quæ est in Petro, invenitur univoce in humanitate Christi. Nihilominus humanitas illa non est quid subsistens nec persona, quia ex hoc solo quod assumitur, cadit a ratione totius in se, et induit quamdam rationem partis. De Verbo incarnato*, pars Ia, c. II, § 1, thesis VII, p. 89.

Cette opinion a toujours été très contestée par les théologiens. Voir la réfutation qu'en a faite le P. Billot, thesis VII, *sup. cit.* Néanmoins elle n'a jamais été censurée par l'Église. Tout en la critiquant, le cardinal Zigliara a écrit, après Bannès : *Teneamus igitur sententiam quæ magis veritati conformis nobis videtur, sed ab infligenda cujusque generis censura contrariam tuentibus abstinere omnino debemus. Sum. phil., Ontol.*, l. III, c. I, a. 4, n. 8. Voir sur l'opinion de Scot, le remarquable article de M. Dubois, *Le concept de personnalité et l'union hypostatique*, *Revue du Clergé français*, 1er octobre 1904.

La distinction est dite *de simple raison* si les deux idées expriment la même chose, sous le même aspect, bien que peut-être avec des degrés de clarté différente, comme par exemple les idées d'homme et d'animal raisonnable.

La distinction est dite *de raison*, mais *fondée dans la réalité*, ou *virtuelle, distinctio rationis cum fundamento in re seu virtualis,* si les deux idées expriment, sous deux aspects différents, une réalité unique mais équivalente à plusieurs, *plura in virtute habens,* réalisables ou irréalisables à part dans la nature. C'est la distinction admise entre les perfections de Dieu.

Conclusion. — Nos différentes notions sont toutes empruntées au monde créé. Aussi, avant de les appliquer à Dieu, est-il nécessaire de les abstraire le plus possible de ce qu'elles ont de contingent, c'est-à-dire de relatif uniquement à la créature. Il est bien évident que ce travail ne saurait être parfait. C'est pourquoi, bien qu'elles nous apprennent quelque chose de Dieu, elles ne nous le disent qu'imparfaitement : nos notions philosophiques, devenues, par un effort d'abstraction, des notions théologiques, gardent toujours, comme l'on dit, une valeur analogique [1].

---

1. Tout concept philosophique, avant de servir à exprimer Dieu, doit donc être corrigé, c'est-à-dire rendu digne autant que possible de représenter la réalité divine. Si transposé soit-il, il gardera toujours quelque chose de relatif à la créature, à l'esprit humain : il restera analogique. Cependant, qu'on le remarque bien, ceci ne veut pas dire qu'il ne nous dise rien de Dieu, ainsi que quelques modernes l'ont affirmé ; une telle manière de voir conduirait vite au pur agnosticisme ; un concept philosophique élevé par le procédé de transposition à la hauteur d'un concept théologique, nous dit, mais imparfaitement, quelque chose de Dieu.

Avant d'appliquer un concept philosophique à la réalité divine, saint Thomas prend toujours soin de corriger ce concept, c'est-à-dire de le transposer de façon à le rendre moins impropre à exprimer Dieu. Peut-être ne sera-t-il pas inopportun d'apporter un exemple de ce procédé. Soit le concept du nombre trois qui semble, à première vue, le plus difficile à transposer. Remarquons bien ce que dit le saint Docteur : ..... *dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in prædicationem divinam, non sumuntur a numero, qui est species quantitatis, quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphorice, sicut et aliæ*

Bien que la notion théologique de personne qui vient d'être analysée, et que nous prenons pour exemple parce qu'elle est la notion principale, ait été élaborée au cours des controverses dogmatiques, et qu'elle ait subi, dans la période même de sa dernière détermination, le travail qui vient d'être décrit, elle doit encore recevoir une certaine accommodation.

En effet, il n'en est pas de la personne en Dieu, comme de la personne dans la créature humaine. La substance humaine, parce qu'elle est finie, ne peut exister qu'en une seule personne. Mais cette limitation est une exigence de son caractère de substance finie. Il n'en est plus de même si l'on se met en face de la substance infinie ; car la foi nous enseigne que cette divine substance, par la richesse de son infinitude même, existe en trois personnes.

Remarquons encore cette autre différence également très importante. Dans la créature humaine, il existe une distinction réelle entre la substance et la personne. En Dieu, il ne saurait y avoir entre la substance unique commune aux trois personnes et chacune de ces trois personnes qu'une distinction de raison fondée dans la réalité, *distinctio rationis cum fundamento in re seu virtualis.*

ARTICLE II

La formation de la notion théologique de personne.

Sens primitifs des mots Οὐσία, Ὑπόστασις, Πρόσωπον, *Persona.* — Aristote donne du mot οὐσία, *usie,* deux sens : un sens premier, celui de substance concrète, par exemple cet homme, ce cheval; puis un sens second, celui de substance abstraite, spécifique ou d'essence, par exemple l'homme en général, le cheval en général[1].

---

proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo et similia; sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Sum. theol., Ia, q. XXX, a. 3. Un exemple typique de ce travail théologique se trouve dans BOSSUET, *Instruction sur les États d'oraison*, 2d traité, ch. XIX, *édition* E. LEVESQUE, Paris, 1897.

1. *Catégories*, ch. V, Οὐσία.

Quant au mot ὑπόστασις, *hypostase,* les anciens l'employaient pour affirmer ce qui existe réellement, par opposition à ce qui n'est que dans l'esprit, ou bien à ce qui n'a pas de consistance[1].

Au fond, les mots *hypostase* ou *usie,* ce mot pris dans son sens premier, signifiaient la même chose; le mot *hypostase* marquait de plus un rapport d'opposition avec un être purement imaginaire, ou réel mais peu consistant.

Le sens primitif de πρόσωπον est face, visage. De bonne heure, on l'adopta au théâtre pour signifier le masque qui sert à l'acteur pour se composer une face, une figure de circonstance. De là, tout naturellement le sens de « personnage », de « rôle ». De là encore le sens très ancien, suivant lequel un ambassadeur est dit représenter la « personne » de son maître.

De même, le mot latin *persona* signifia d'abord un masque, puis un personnage de théâtre, puis un homme d'une certaine réputation, puis tout simplement l'individu. Ce dernier sens, écrit le P. de Régnon[2], prit de bonne heure une grande prépondérance, soit parce que les grammairiens y recoururent pour distinguer les trois cas du discours : « moi, toi, lui »; soit surtout par l'emploi qu'en firent les jurisconsultes romains, pour distinguer dans le Droit ce qui concerne les hommes, et ce qui concerne les choses. Déjà, au deuxième siècle, Gaius écrivait : *Omne jus quo utimur, vel ad personas pertinet, vel ad res, vel ad actiones*[3].

A Rome, sous l'empire jusque vers le milieu du IIIe siècle, le grec fut parlé concurremment avec le latin. Les docteurs chrétiens traduisirent *persona* par πρόσωπον, et transportèrent au mot grec le sens juridique d'individu. Dans le même temps, en Orient, on continuait d'employer πρόσωπον dans le sens de rôle ou de personnage. L'équivoque qui s'établit ainsi autour de ce mot n'était pas pour faciliter l'entente des esprits, au cours des controverses trinitaires et christologiques.

---

1. Cf. PETAU, *De Trinitate*, l. IV, c. I, 5.
2. Cf. *Études sur la Sainte Trinité*, etude II, ch. II, p. 130.
3. *Digest.,* I, tit. V, 1.

Les Pères de l'Église d'Occident furent de très bonne heure en possession d'une terminologie trinitaire exacte. — Au IIIe siècle, les Pères de l'Église d'Occident emploient le mot πρόσωπον ou *persona* pour désigner le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. La transposition théologique de ces mots est faite. Ils servent à présenter non pas trois substances individuelles, mais les trois termes réellement distincts d'une seule et même substance.

Ainsi, comme les sabelliens enseignaient que le Verbe n'est qu'un autre nom du Père : « Réfléchissez donc, leur dit saint Hippolyte; observez que le Sauveur n'a pas dit : *Moi et le Père je suis un,* mais bien : *Nous sommes un.* L'expression *nous sommes* ne se dit pas d'un seul. Cette phrase exprime donc deux personnes et une seule puissance (ἐπὶ δύο πρόσωπα ἔδειξεν, δύναμιν δὲ μίαν[1]). » Et, un peu plus loin : « Mais quoi, direz-vous, le Verbe est en Dieu et le Verbe est Dieu : nous annonce-t-on deux dieux? Non certes : je ne dis pas deux dieux, mais un seul, et deux personnes, πρόσωπα δὲ δύο, et une troisième disposition, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, qui est la grâce du Saint-Esprit[2]. »

Tertullien est peut-être encore plus explicite : « Vous êtes en présence de deux; autre celui qui dit de faire, autre celui qui fait. Comment comprendre l'expression « autre », je l'ai déjà déclaré. Elle se rapporte au mot *personne,* et non au mot *substance;* elle est pour distinguer, non pour diviser. Certes, bien que partout je soutienne une seule substance dans les trois unis ensemble, le bon sens me contraint à déclarer *autre* celui qui exécute, et *autre* celui qui commande. Car celui-ci ne commanderait pas, si lui-même exécutait ce dont il ordonne l'exécution par celui-là. Cependant il commande; s'il était seul, il ne se commanderait pas à lui-même. Il agirait sans commander, sans attendre à recevoir ses propres ordres[3]. »

---

1. *Contra Noet.*, 7; *P. G.*, X, 813.
2. *Ibid.*, 14.
3. *Adv. Prax.*, c. XII; *P. L.*, II, 168.

Première élaboration de la terminologie grecque. — Les Pères du concile de Nicée, après avoir défini que le Fils a été non pas fait, mais engendré par le Père, qu'il est consubstantiel au Père, portèrent anathème contre quiconque dirait que le Fils « procède d'une autre *hypostase* ou *usie* (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας) que celle du Père[1] ». Les Pères du concile ont-ils voulu identifier les deux termes ὑποστάσις et οὐσία? Petau pense que oui[2]. Il est possible, en effet, qu'en cette circonstance, les Pères aient attribué aux mots οὐσία et ὑπόστασις une signification identique. Mais c'était sans doute afin de mieux atteindre les ariens qui persistaient à donner à ces mots leur premier sens philosophique. Car il est certain que, bien avant le concile de Nicée, les Pères grecs distinguaient entre l'usie et l'hypostase. Contre les sabelliens, Origène écrivait déjà : « Nous avons appris à croire qu'il y a trois hypostases : le Père, le Fils, le Saint-Esprit[3]. » De même saint Denys d'Alexandrie enseignait : « Ils soutiennent [les sabelliens] que s'il y a trois hypostases, elles sont divisées; mais il y en a trois, malgré qu'ils en aient; ou bien qu'ils suppriment absolument la Trinité[4]. »

Ces témoignages suffisent, semble-t-il, pour affirmer que la formule des trois hypostases est de tradition anténicéenne. Dès les premiers siècles, l'accord exista donc entre l'Orient et l'Occident, tant sur le fonds du dogme que sur la manière de l'exprimer. Les Latins disaient : « Une substance et trois personnes »; les Grecs disaient : « Une usie et trois hypostases. »

Circonstances qui nécessitèrent une plus grande précision. — L'arianisme troubla non seulement le dogme, mais encore les formules qu'on employait pour l'enseigner. Quand une fois les Pères de Nicée eurent défini l'homoousie du Fils avec

1. Denzinger-Bannwart, 54.
2. Cf. *loc. cit.*, c. I, 6.
3. *In Joan.*, t. II; *P. G.*, XIV, 128.
4. Cité dans Basil., *De Spiritu Sancto*, c. xxix, 72; *P. G.*, XXXII, 201.

le Père, les ariens ne voulurent plus se servir du mot οὐσία. Ils lui préférèrent le mot ὑπόστασις qui se prêtait mieux à l'équivoque, et auquel ils donnaient le sens de οὐσία. Aussi, disaient-ils : « Puisqu'il y a trois hypostases en Dieu, donc il y a trois êtres; un seul peut être Dieu; donc, ni le Fils, ni le Saint-Esprit ne sont Dieu. » Ils répétèrent cette formule à satiété. Cette polémique eut pour résultat de persuader aux Latins que les Grecs donnaient au mot ὑπόστασις le sens de *substantia*. Ils tinrent le mot ὑπόστασις pour suspect, et ils demandèrent qu'on remplaçât la formule de « trois hypostases » par celle de « trois personnes ».

Les revendications des Latins furent appuyées en Orient par les sabelliens. Ils trouvaient, en effet, que la formule de « trois personnes », qui, pour eux, signifiait « trois rôles », exprimait mieux la vie trinitaire.

De leur côté, les Pères grecs furent amenés à suspecter le mot πρόσωπον.

Cette confusion dura tantôt à l'état aigu, tantôt à l'état latent jusqu'au concile provincial d'Alexandrie de l'année 362. On comprit alors par l'agitation que suscita dans ce synode la confusion des termes « hypostase » et « personne » la nécessité de fixer le sens de ces mots[1].

---

1. Dans le *Panégyrique de saint Athanase*, saint Grégoire de Nazianze témoigne ainsi de l'agitation suscitée au synode d'Alexandrie au sujet des mots « hypostase » et « personne » : « Nous, Grecs, nous disions religieusement une seule usie et trois hypostases, le premier mot manifestant la nature de la Divinité et le second la triplicité de propriétés individuantes. Les Latins pensaient de même, mais par suite de l'étroitesse de leur langue et de la pénurie des mots, ils ne pouvaient distinguer l'hypostase de l'usie, et employaient le mot « personnes » pour ne pas paraître supposer trois usies. Qu'en est-il arrivé? Une chose qui serait bien risible si elle n'était si lamentable. On a cru à une différence de foi là où il n'y avait qu'une chicane sur un son. On a voulu voir le sabellianisme dans les trois personnes, l'arianisme dans les trois hypostases : purs fantômes engendrés par l'esprit de dispute. Et voyez : l'aigreur s'en mêlant, car l'esprit de dispute engendre toujours l'aigreur, peu s'en est fallu qu'en déchirant des syllabes on ne déchirât le monde en deux. Le bienheureux Athanase voyait et entendait tout cela; et comme il était vraiment un homme de Dieu et un grand directeur des âmes, il ne crut pas devoir permettre une si déplacée et déraisonnable division de la raison. Il se chargea d'appliquer lui-même le remède au mal, et comment s'y prit-il? Ayant convoqué les deux parties avec bonté et douceur, il examina avec soin la pensée

Saint Basile, dans une lettre à son frère saint Grégoire de Nysse, entreprit de traiter de la différence entre l'*usie* et l'*hypostase*[1]. L'οὐσία, dit-il, est ce qui est commun dans les individus de même espèce (τὸ κοινόν), qu'ils possèdent tous également, et qui fait qu'on les désigne tous sous un même vocable, sans en nommer aucun en particulier. Mais cette οὐσία ne saurait exister réellement qu'à la condition d'être complétée par des caractères individuels qui la déterminent.

L'οὐσία accrue de ces caractères individuants, voilà l'ὑπόστασις[2].

Sans être définitive, cette notion de l'hypostase pouvait déjà suffire pour éclairer les controverses et les empêcher de dégénérer en de pures chicanes de mots.

Saint Grégoire de Nazianze compléta le travail de saint Basile en affirmant qu'on pouvait considérer le terme πρόσωπον comme synonyme du terme ὑπόστασις, à condition d'écarter le sens de rôle ou de personnage de comédie[3].

La nature de l'hypostase. — Il restait à déterminer les caractères individuels ou distinctifs qui donnaient à l'*usie* d'être une *hypostase*. A s'en tenir à l'explication de saint Basile, on risquait encore de confondre l'hypostase avec la substance individuelle, la nature dans sa complète intégrité. Ce ne fut pas sans difficulté que cette dernière étape fut franchie, non plus cette fois au cours des querelles trinitaires, mais pendant la controverse christologique des ve et vi^e^ siècles.

A partir de l'année 362, Apollinaire, évêque de Laodicée, voulut lui aussi éclaircir la notion d'hypostase, moins préoccupé, il est vrai, d'expliquer le rapport de l'*usie* et des *trois hypostases* en Dieu, que l'union de l'*hypostase* du Verbe avec la *nature* humaine. Aussi son travail prit-il une direction moins

---

qu'ils exprimaient par leurs formules, et ayant trouvé parfaite conformité dans leur foi, il leur laissa les mots et les lia ensemble par les choses. » *In laudem Athanasii*, or. XXI, 35; *P. G.*, XXXV, 1124-1125.

1. Epist. XXXVIII, 1, 3, 4; *P. G.*, XXXII, 325-329.
2. Cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 77.
3. Or. XLII, 16; *P. G.*, XXXVI, 477.

métaphysique, plus psychologique, que celui de saint Basile. Selon lui, l'hypostase c'est la nature intelligente, en tant qu'elle existe à part soi, complète en soi, ramassée en soi, indépendante des individus qui l'entourent; c'est la φύσις τελεία, καθ' ἑαυτήν, par là même et dans l'ordre où elle existe, αὐτεξούσιος, maîtresse d'elle-même, se possédant, et se rapportant à elle-même les manifestations de son activité, centre d'imputation[1].

Faisant ensuite l'application de cette notion au Verbe incarné, Apollinaire déclara que reconnaître en Jésus-Christ deux natures complètes, la nature divine et la nature humaine, c'était forcément admettre en lui deux hypostases. Voir deux hypostases dans le Christ, c'était briser en lui l'unité physique et l'unité morale. D'où la nécessité de retrancher à la nature humaine du Christ ce qui en faisait une nature hypostatique, afin de rendre possible l'unité hypostatique. Apollinaire n'hésita pas à affirmer que la nature humaine du Christ avait été privée de ce qui, en elle, eût été le principe connaturel de la pensée supérieure et de la liberté, c'est-à-dire le νοῦς.

Une telle mutilation de la nature humaine du Christ était inacceptable. Apollinaire fut condamné dès l'année 377, et les apollinaristes furent mis au nombre des hérétiques au concile œcuménique de Constantinople (381)[2].

Apollinaire s'était trompé en voyant la personnalité dans le νοῦς, mais il avait posé exactement le problème christologique, en disant que l'union hypostatique n'avait pu avoir lieu, que si l'humanité du Christ avait été privée de son hypostase connaturelle.

En quoi fallait-il donc faire consister l'hypostase?

Aux conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451), les Pères répondirent à cette question en affirmant que le Christ avait pris une humanité complète, qui cependant n'était pas hypo-

1. Cf. J. Tixeront, *Rev. d'Hist. et de Litt. rel.*, 1903, pp. 582-592.
2. Denz., 8.

statique; de la sorte, l'humanité du Christ, tout en étant complète, ne s'appartenait pas, mais devait être rapportée à l'hypostase du Verbe.

Qu'est-ce qui caractérisait l'hypostase supprimée?

Les Pères des conciles cités plus haut ne le disent pas. L'Église ne l'a jamais enseignée. Elle s'est contentée d'affirmer que la suppression de l'hypostase n'empêche pas que la nature humaine du Christ ne soit complète. Partant de là, elle a condamné successivement les nestoriens qui prétendaient que l'humanité du Christ avait eu son hypostase connaturelle; les eutychiens qui soutenaient que la nature humaine du Christ avait été absorbée dans la nature divine; les monothélites d'après lesquels l'humanité du Christ avait été privée de sa volonté et de ses opérations humaines.

Cependant, les théologiens ont toujours cherché à éclaircir ce mystère. Dans la première moitié du VI[e] siècle, le moine scythe Léonce de Byzance reprit les définitions de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze, et les compléta heureusement, en s'inspirant de la philosophie d'Aristote.

La *nature*, dit-il, marque l'être universel; l'*hypostase* désigne *ce qui caractérise l'être, au point d'en faire un tout en soi, incommunicable*. Or, il ne suffit pas, pour être une hypostase, qu'une nature soit individuelle et concrète. Ainsi, considérés en eux-mêmes, le corps et l'âme sont complets; rien ne manque à mon âme pour être cette âme, à mon corps pour être ce corps; et pourtant ni l'un ni l'autre ne sont une personne. C'est que mon corps ou mon âme restant la partie d'un tout, restent communicables l'un à l'autre pour former un tout[1].

Au commencement du VI[e] siècle, le philosophe chrétien Boèce, voulant réfuter le nestorianisme et l'eutychianisme, donna de la personne cette définition : *Naturæ rationalis in-*

---

1. Cf. *Contra nest. et eutych.; P. G.*, LXXXVI, 1280-1289. — Cf. F. Loofs, *Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887. — V. Ermoni, *De Leontio byzantino*, ch. III, Paris, 1895.

dividua substantia[1]. Cette formule encore imprécise a servi de thème aux théologiens scolastiques du moyen âge. Saint Thomas l'a reprise et développée dans un sens qui rappelle celui de Léonce de Byzance [2].

Choix d'auteurs à consulter. — D. Petau, *Dogmata Theologica*, *De Trinitate*, l. IV, c. I.

Th. de Régnon, *Études sur la Sainte Trinité*, Études II et III.

J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 77.

D. Mercier, *Ontologie*, n. 148.

H. Buonpensiere, *In Iam Partem Sum. theol.*, q. III, a. 3, pp. 145-161.

L. Billot, *De Deo uno et trino*, t. II, pars IIIa, c. I, § 1, *De significatione personæ generatim*.

---

1. Cf. *Liber de persona et duabus naturis*, *P. L.*, LXIV, 337 et ss.
2. Cf. *supra*, pp. 6-10.

CHAPITRE II

LES PERSONNES DIVINES.

Dieu existe en trois personnes; chacune de ces trois personnes *est également Dieu,* parce qu'elles n'ont qu'*une seule et même substance.*

Cet énoncé dogmatique se décompose assez naturellement en *quatre propositions,* qui, à cause de leur importance, méritent d'être traitées en *autant d'articles.*

ARTICLE Ier.

Un seul Dieu existe en trois personnes.

Doctrine de l'Église. — Il n'y a en Dieu qu'une substance qui existe en trois personnes.

Qu'est-ce à dire?

L'Être divin peut être considéré en lui-même de deux manières, ou bien absolument, ou bien relativement.

Si l'on considère l'Être divin absolument, on doit dire qu'il est un Dieu; si on le considère relativement, on doit dire qu'il est Père, Fils et Esprit-Saint.

Ainsi, la même réalité divine qui est une, si on la considère absolument, se présente comme existant en trois personnes, si on l'envisage relativement.

Or, ces trois personnes ne sont distinctes entre elles que par le caractère de relation d'origine qui les constitue : la relation de paternité, la relation de filiation, la relation de spiration. Ces relations sont réelles; aussi, la distinction entre

les trois personnes est-elle une distinction réelle. Mais, entre la réalité divine considérée absolument et cette même réalité considérée relativement, il ne saurait y avoir de distinction réelle ; cette distinction ne peut être que virtuelle. Donc, les trois personnes distinctes entre elles d'une distinction réelle, ne sont distinctes de la substance divine que d'une distinction virtuelle.

Comment, dira-t-on, trois personnes identiques à une seule et même chose, la substance divine, peuvent-elles être réellement distinctes? C'est le mystère de la vie divine impénétrable dans ses profondeurs, et dont la surface seule nous a été révélée [1].

Le dogme d'un seul Dieu en trois personnes a été défini par le concile de Nicée [2]. Cette définition a été renouvelée par les grands conciles christologiques de Constantinople [3], d'Éphèse [4], de Chalcédoine [5], et dans la déclaration très nette du symbole attribué à saint Athanase [6].

Au commencement du XIIIe siècle, le concile de Latran dut, par suite des erreurs de Joachim de Flore, reprendre la définition du dogme trinitaire. Il le fit en des termes d'une remarquable précision. Aussi, choisirons-nous la formule de ce concile comme *règle de foi*. Un seul Dieu existe en trois personnes, est-il affirmé, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Donc, une seule et même réalité infinie, incompréhensible et ineffable en trois existences, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ; une seule et même substance en trois personnes ; une seule et même substance également possédée par trois personnes : voilà le dogme de la Très Sainte Trinité [7].

---

1. Cf. Bossuet, *Sermon sur la Sainte Trinité, éd.* Lebarcq, t. II, p. 48-65.
2. Denz., 54.
3. *Ibid.*, 86.
4. *Ibid.*, 112-124.
5. *Ibid.*, 148.
6. *Ibid.*, 39.
7. *Ibid.*, 428 : *Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus, æternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus : tres quidem*

Nous rechercherons les fondements de cette doctrine dans l'*Ancien* et dans le *Nouveau Testament*, ainsi que dans la *Tradition des Pères*. Nous étudierons ensuite l'essai d'explication qu'elle a reçu dans la *Théologie de saint Thomas*.

§ I

L'ANCIEN TESTAMENT.

Idée générale. — La croyance à des principes intermédiaires entre Dieu et la créature apparaît dans les livres les plus lointains de l'Ancien Testament. Ceux de ces principes qui nous intéressent particulièrement sont la *Sagesse* et l'*Esprit de Dieu*.

1

LA SAGESSE.

La Sagesse dans les livres canoniques de l'Ancien Testament. — Dans l'Ancien Testament, le nom de sagesse prend différents sens.

C'est tout d'abord un sens humain qu'il garde dans toute la suite des Livres Saints. Ainsi le nom de sagesse signifie la prudence politique [1], l'habileté de l'artisan [2], et, d'une façon générale, l'art d'atteindre son but quel qu'il soit.

Cependant, dès l'origine, le nom de sagesse a aussi un sens relatif à Dieu : il signifie le bon sens pratique dans l'interpré-

---

personæ sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino : Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque : absque initio, semper ac sine fine : Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens. — *Ibid.*, 431 : ... *credimus et confitemur, cum Petro Lombardo, quod una quædam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quæ veraciter est Pater, et Filius et Spiritus Sanctus ; tres simul personæ ac singillatim quælibet earumdem : et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas ; quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, natura divina.*

1. *Gen.* XLI, 33. — *Deut.*, I, 13, 15.
2. *Ex.*, XXVIII, 3.

tation de la Loi de Dieu[1], l'obéissance à la Loi de Dieu[2]

Dans le livre de Job, le terme de sagesse se rencontre souvent, et dans un sens nouveau, pour désigner tout un ensemble doctrinal. La Sagesse, c'est l'attribut de Dieu par lequel il ordonne tout ce qu'il amène à l'existence, les êtres inanimés et les êtres animés[3]; par elle, il inspire à l'homme la crainte du Seigneur[4].

Le livre de Baruch ressemble beaucoup au livre de Job. Dieu possède la Sagesse; il l'atteste par l'ordre qu'il fait régner dans le monde[5].

La Sagesse considérée comme un attribut de Dieu a reçu un développement considérable dans les Proverbes, dans l'Ecclésiastique et surtout dans le livre de la Sagesse.

Dans les Proverbes, non seulement la Sagesse est donnée comme l'attribut de Dieu, mais presque comme un être existant à côté de Dieu, et à qui Dieu donne vie et consistance pour créer le monde avec lui[6].

---

1. *III Reg.* (*I Rois*), III, 12.
2. *Deut.*, IV, 6. — *Jer.*, VIII, 8.
3. JOB, XXVIII, 12-28; XXXVIII-XXXIX.
4. *Ibid.*, XXXVIII, 28.
5. BARUCH, III, 15, 29, 32-35.
6. *Prov.*, VIII, 22-31 :

« Dieu m'a possédée [dit la Sagesse] au commencement de ses voies,
« Avant ses œuvres les plus anciennes;
« J'ai été fondée dès l'éternité,
« Dès le commencement, avant l'origine de la terre;
« Il n'y avait point d'abîmes quand je fus formée,
« Point de sources chargées d'eaux.
« Avant que les montagnes fussent affermies,
« Avant les collines, j'étais enfantée,
« Lorsqu'il n'avait encore fait ni la terre, ni les plaines,
« Ni les premiers éléments de la poussière du globe.
« Lorsqu'il disposa les cieux, j'étais là;
« Lorsqu'il traça un cercle à la surface de l'abîme,
« Lorsqu'il affermit les nuages en haut,
« Et qu'il dompta les sources de l'abîme,
« Lorsqu'il fixa une limite à la mer,
« Pour que les eaux n'en franchissent pas les bords,
« Lorsqu'il posa les fondements de la terre,
« J'étais à l'œuvre auprès de lui,

La doctrine de l'Ecclésiastique est la même que celle des Proverbes. Elle présente la Sagesse comme un sujet presque distinct de Dieu [1].

Cette distinction est encore plus accentuée dans le livre de la Sagesse, où la Sagesse est appelée une émanation de la splendeur divine, le reflet de la Lumière éternelle, le miroir immaculé de la Face de Dieu [2].

Remarquons toutefois qu'au point où nous sommes arrivés, la doctrine de la Sagesse est loin d'avoir une détermination définitive. S'il est des expressions qui énoncent entre Dieu et la Sagesse l'opposition de relation dont il a été question dans l'exposé du dogme trinitaire, il en est d'autres qui présentent la Sagesse comme un simple attribut, un attribut particulièrement actif, il est vrai, de Dieu. Bref, dans toute cette littérature, on ne voit pas clairement l'hypostase dogmatique.

Le Verbe de Dieu dans le milieu palestinien. — Pendant la seconde partie du dernier siècle de l'ère antique et au commencement de l'ère chrétienne, à la doctrine de la Sagesse se substitue, dans le milieu palestinien, la doctrine de la Parole de *Yahweh*, du Verbe de Dieu.

Dans les *Targoumim* [3], la Parole de *Yahweh*, le *Memra*,

« Me réjouissant chaque jour,
« Et jouant sans cesse en sa présence,
« Jouant sur le globe de sa terre
« Et trouvant mes délices parmi les enfants des hommes. »

1. *Eccli.*, XXIV.

2. *Sag.*, VII, 25-26 :
« Elle est [la Sagesse] le souffle de la puissance de Dieu,
« Une pure émanation de la gloire du Dieu tout-puissant ;
« Aussi rien de souillé ne peut tomber sur elle.
« Elle est le resplendissement de la lumière éternelle,
« Le miroir sans tache de l'activité de Dieu
« Et l'image de sa bonté. »

3. Les *Targoumim* sont des traductions paraphrasées en langue araméenne du texte hébreu des Livres Saints. Dans leur forme actuelle, ils ne datent que d'une époque postérieure à 150 après J.-C. ; mais ils ne sont que des codifications de l'exégèse traditionnelle des synagogues. Ils nous transmettent donc au moins les croyances juives du premier siècle chrétien. Parmi les targoumistes les plus célè-

remplace fréquemment *Yahweh*. Ce changement se fait d'abord dans les passages où le texte prête à *Yahweh* des organes corporels, fût-ce l'organe même de la parole. C'est ainsi qu'on attribue au *Memra* ce qui est dit de la « bouche », de la « voix », de la « main », des « yeux » de *Yahweh*.

Tandis que par exemple, dans l'Exode, *Yahweh* dit à Moïse : « Je te couvrirai de ma main, jusqu'à ce que j'aie passé[1] », le targum d'Onkelos lui fait dire : « Je te protègerai par mon *Memra* jusqu'à ce que j'aie passé[2]. » De même, tandis que, dans le Deutéronome, Moïse reproche au peuple « de s'être révolté contre la bouche de *Yahweh*[3] », le targum d'Onkelos traduit : « le peuple s'était révolté contre le *Memra* de *Yahweh*[4]. »

Ce ne sont pas seulement les organes corporels, c'est l'âme elle-même, avec toutes les fonctions psychiques qu'on refuse à la divinité. Là où Dieu, dans l'Ancien Testament, dit « mon âme », les targoumistes lui font dire « mon *Memra*[5]. » Ce n'est pas Dieu qui éprouve le sentiment de la colère, c'est son *Memra*[6] ; c'est le *Memra* de *Yahweh* qui déteste le mal[7]; c'est lui et non pas *Yahweh* qui éprouve des regrets[8].

Toute qualité corporelle ou psychique étant ainsi écartée de Dieu et remplacée par sa Parole, celle-ci devait être considérée naturellement comme l'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Aussi, ce n'est pas *Yahweh*, c'est sa Parole qu'on prend à témoin, lorsqu'on jure[9]; c'est à elle qu'on se convertit [10]; c'est en elle qu'on a confiance ; et c'est d'elle que

---

bre, citons les rabbins Onkelos et Jonathan. Cf. M. Hackspill, *Etudes sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau Testament*, *Revue biblique*, janvier 1902.

1. *Ex.* xxxiii, 22.
2. Onkelos, *Targum sur l'Exode*.
3. *Deut.*, i, 26.
4. Onkelos, *Targum sur le Deutéronome*.
5. *Ibid.*, *Targum sur le Lévitique*, xxvi, 30.
6. Jonathan, *Targum sur II Samuel*, xxii, 16.
7. Onkelos, *Targum sur la Genèse*, vi, 6.
8. Jonathan, *Targum sur I Samuel*, xv, 10, 35.
9. Onkelos, *Targum sur la Genèse*, xxi, 23 ; xxii, 16 ; xxiv, 3.
10. Jonathan, *Targum sur Isaïe*, xlv, 22.

vient le secours[1]. C'est elle qui se substitue à *Yahweh* dans ses rapports avec toute la Création, comme créateur, comme souverain, comme juge[2], et dans ses rapports particuliers avec Israël, comme protecteur des patriarches, législateur au Sinaï, inspirateur des prophètes[3].

Il résulte de cette analyse que, dans la pensée des targoumistes, il y a une distinction entre le *Memra* de *Yahweh* et *Yahweh* lui-même; car, il ne servirait de rien de prendre la Parole comme intermédiaire entre Dieu et les hommes, si cet intermédiaire n'était distinct de Dieu. Ce qui est vrai, c'est que la distinction n'est pas radicale; souvent il arrive que la Parole est seulement substituée à *Yahweh* lui-même; c'est elle qui se trouve dans le tabernacle de l'alliance[3]; son nom remplace fréquemment celui de *Y**** ou d'*Elohim*[4]. Le *Memra* de *Yahweh* n'est donc pas nettement distinguée comme personne de la personne de *Yahweh;* sa conception tient le milieu entre le simple attribut et l'hypostase dogmatique[5].

Les origines de la doctrine palestinienne du Verbe de Dieu. — Comment expliquer la substitution du nouveau concept de Verbe de Dieu, de *Memra,* à celui de la Sagesse?

Il faut tout d'abord reconnaître que l'influence de la philosophie alexandrine n'a pu être que très faible sur la formation de la doctrine du *Memra*[6]. Tout au plus peut-on admettre que le terme de *Logos* a passé en Palestine où il s'est maintenu sous le terme araméen de *Memra*. Cette acceptation de nom a pu être faite soit à la fin du IIe siècle, soit au commencement du Ier siècle avant Jésus-Christ, c'est-à-dire au temps où

1. ONKELOS, *Targum sur la Genèse*, XXI, 20 et ss.
2. JONATHAN, *Targum sur Isaïe*, XLV, 12-13.
3. ONKELOS, *Targum sur la Genèse*, VII, 16; XV, 1-6; XXVI, 24-28.
4. *Id.*, *Targum sur le Lévitique,* VIII, 35; XXVI, 11.
5. *Id.*, *Targum sur la Genèse*, XV, 1, 6.
6. Cf. J. LEBRETON, *Les Origines de la Trinité*, pp. 145-148.
7. Au cours des deux derniers siècles de l'ère antique, la philosophie platonicienne fut en grand honneur à Alexandrie. Ce n'était pas qu'on prétendit enseigner le pur platonisme : on exposait avant tout la doctrine de Platon, mais on prenait soin d'en atténuer ou d'en compléter les conclusions par des considérations em-

les écoles pharisiennes de Palestine vivaient en bonne intelligence avec l'école juive d'Alexandrie. On peut même affirmer

---

pruntées principalement à la philosophie stoïcienne. Cette sorte d'éclectisme a reçu le nom de néoplatonisme.

Au temps où Jésus naquit en Judée, le philosophe alexandrin le plus en vue était Philon (20 av. J.-C.? — 50 ap. J.-C.?). C'était en même temps un juif très attaché aux croyances de sa nation. Aussi n'est-il pas étonnant que sa doctrine ait été en même temps platonicienne, stoïcienne et biblique.

Philon admet un Dieu personnel, providence, transcendant au monde et que le contact immédiat avec la matière profanerait. Dieu n'a pu créer le monde qu'en se servant d'intermédiaires : ce sont les λόγοι. Ils sont hiérarchisés entre eux : au sommet se trouve le *Logos*.

C'est dans l'explication qu'il donne de la nature du *Logos* que Philon manifeste le plus les provenances de sa pensée.

Il présente parfois le *Logos* comme la cause de l'unité et de l'ordre qu'on admire dans le monde : les λόγοι sont autant de puissances immédiates d'opération. En s'exprimant ainsi, Philon s'inspire de la philosophie stoïcienne.

Mais le plus souvent le *Logos* est donné comme l'intermédiaire principal entre Dieu et le monde. Il est appelé le nom de Dieu, ὄνομα θεοῦ; son image, εἰκών; son ombre, σκιή; sa splendeur, δόξα; son empreinte, χαρακτήρ; un autre Dieu, ἕτερος θεός; un second Dieu, δεύτερος θεός. Il est l'organe de la création, ὄργανον δὲ λόγον θέου δι' οὗ κατεσκευάσθη ὁ κόσμος. Comme le monde est appelé Fils de Dieu, le *Logos* mérite d'être dit le Fils aîné de Dieu, τὸν προτόγονον υἱὸν αὐτοῦ λόγον. C'est lui et non Dieu qui est apparu dans les théophanies de l'Ancien Testament. Il est chargé d'exécuter les ordres de Dieu dans le monde : il est l'ange, l'archange, le prophète. De même, il intercède pour les hommes devant Dieu : il est le suppliant, ἱκέτης; le grand-prêtre, ὁ ἀρχιερεὺς λόγος. Lorsqu'il tient ce langage, Philon s'inspire de la Bible qu'il interprète en se souvenant de Platon.

Ces deux conceptions du *Logos* sont assez différentes, et il n'est pas facile de voir comment Philon pouvait les concilier.

Le *Logos*, considéré comme la cause de l'unité et de l'ordre qui existe dans le monde, paraît bien manquer de personnalité : il ne semble pas que ce soit autre chose que l'activité de Dieu conçue d'une façon abstraite et puis personnifiée.

En est-il de même du *Logos* que Philon appelle le Fils aîné de Dieu, et plus encore l'ange, l'archange, ou bien le suppliant, le grand-prêtre? Parmi les critiques, ZELLER se contente de dire que la pensée de Philon reste trop flottante pour qu'on soit autorisé à considérer le *Logos*, dont il parle, soit comme une personne en dehors de Dieu, soit comme l'activité de Dieu envisagée d'une manière abstraite et personnifiée. Cf. *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, p. 378. M. DRUMMOND ne voit dans le *Logos* de Philon que la personnification d'une abstraction. Cf. *Philo judæus*, t. II, p. 192. M. LEBRETON est de cet avis et fait remarquer que Philon se plaît à personnifier une quantité d'abstractions, fussent-elles de peu d'importance, comme le rire, la parole humaine, et qu'on se créerait des difficultés inextricables si l'on voulait prendre à la lettre toutes ses métaphores. Cf. *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, *Revue des Études religieuses*, 20 mars 1906. — *Les Origines du dogme de la Trinité*, pp. 201-203. M. BRÉHIER estime que c'est

avec certitude que si l'influence alexandrine se fit sentir en Palestine, ce fut avant que Philon ne commençât son enseignement; car, bien qu'il professât un très grand respect pour les croyances juives, qu'il eût même la prétention de montrer que tout ce qu'il y avait de vrai dans la philosophie grecque avait été emprunté aux livres de Moïse et des prophètes, il n'en fut pas moins considéré par les Juifs de Palestine comme un rationaliste. Et même l'on constate qu'à partir de ce temps il y eut un ralentissement dans les relations entre la pensée des Juifs d'Alexandrie et celle des Juifs de Palestine; les palestiniens avaient tendance à considérer les alexandrins comme des hérétiques. La philosophie alexandrine n'explique donc pas la formation du concept de Verbe de Dieu.

Doctrine palestinienne, elle doit être apparentée à l'Ancien Testament; car la théologie de ce milieu, on vient de le voir, était trop conservatrice, trop traditionnelle pour chercher ailleurs ses inspirations.

De fait, il est question de la Parole de *Yahweh* dans la Genèse [1]; elle a joué un rôle au moment de la création. Mais on ne peut guère voir, dans cette conception originelle de la Parole, qu'une personnification poétique de l'action volitive de

---

une mauvaise méthode de recourir aux inconséquences ou bien aux fluctuations de la pensée de Philon. Selon lui, le *Logos* et les *logoi* ne sont, en effet, que des personnifications d'abstractions. Ce qui, dans la réalité, répond à tout ce système intellectuel, c'est Dieu, principe de l'unité cosmique et principe des multiples aspects de cette unité que l'on admire dans chaque être en particulier. Mais toutes ces abstractions, depuis la plus humble, soit le dernier des *logoi*, jusqu'à la plus élevée, soit celle du *Logos*, représentent comme autant de stades qui sont ceux que l'esprit humain doit franchir dans son mouvement d'ascension vers la connaissance de Dieu. Cf. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, l. II, *Dieu, les intermédiaires et le monde*, Paris, 1909.

En résumé, il semble que le *Logos* de Philon n'est que l'énergie de Dieu conçue par abstraction, indépendamment de Dieu lui-même et présentée comme une personne. En réalité, pour Philon, le *Logos* sans Dieu n'est pas plus personnel que Dieu sans le *Logos*. De plus, le *Logos* philonien est une force dont la principale fonction est d'organiser la matière: il n'est en aucune façon chargé d'apporter aux hommes la vie et la lumière de Dieu, en un mot les dons du salut.

1. *Gen.*, c. I: « Dieu *dit*... Et cela fut ainsi. »

Dieu, tout comme dans les Psaumes[1]. Certains textes vont cependant plus loin et parlent de la « Parole-Messagère[2]. »

En dehors de ces insinuations des Livres canoniques sur la Parole de *Yahweh,* on peut trouver, dans le milieu palestinien lui-même, plusieurs causes qui permettront de comprendre le développement de cette doctrine. C'est tout d'abord une tendance théologique particulière qui porte à spiritualiser Dieu outre mesure, à l'éloigner du monde par la suppression systématique de tout contact immédiat, de toute qualité ou activité frisant l'anthropomorphisme, et par ailleurs à exiger entre Dieu et le monde des êtres intermédiaires plus ou moins distincts de la divinité pour entretenir des relations nécessaires entre ces deux termes. Cette tendance est certainement de quelque chose dans le souci des targoumistes à substituer le *Memra* de *Yahweh* à *Yahweh.*

Remarquons en second lieu que les Livres canoniques de l'Ancien Testament contiennent une doctrine parallèle à celle de la Parole, doctrine traditionnelle et autorisée, la doctrine sapientielle. La Sagesse et le *Memra* ont plus d'un caractère commun. La Sagesse elle aussi a créé l'univers ; elle a été de tout temps l'intermédiaire de la protection de Dieu sur Israël; son concept flottait également entre celui de l'attribut et de l'hypostase. Aussi,peut-on affirmer avec certitude que la doctrine de la Sagesse, richement développée dans l'Ancien Testament, a été le principe, l'origine de la doctrine de la Parole.

Si ces causes paraissent insuffisantes à expliquer le développement de cette doctrine, il faut encore se souvenir que le moment est venu où l'espérance d'Israël va se réaliser. Pen-

---

1. Ps. XXXIII, 6-9 :

« Par la parole de *Yahweh* les cieux ont été faits,
« Et toute leur armée par le souffle de sa bouche.
« Il rassemble comme en un monceau les eaux de la mer;
« Il met dans des réservoirs les flots de l'abîme.
« Que toute la terre craigne *Yahweh!*
« Que tous les habitants de l'univers tremblent devant lui!
« Car il a dit, et tout a été fait;
« Il a ordonné, et tout a existé. »

2. Is., IX, 7; LV, 10-11. — Ps. CVII, 20; — CXLVII, 15.

dant que, dans les écoles des pharisiens, on ne se lasse pas d'invoquer la Parole de *Yahweh*, qu'on témoigne devant Elle, qu'on explique par Elle la création du monde, Jésus, le Verbe incarné, grandit à Nazareth, lui dont on dira : *Omnia per ipsum facta sunt... dedit potestatem filios Dei fieri*[1]. C'est dans cette fermentation religieuse que l'Esprit de Dieu entretient chez toutes les âmes de bonne volonté qu'il faut aller chercher la dernière cause de la formation de la doctrine du Verbe de Dieu dans le milieu palestinien contemporain du Sauveur.

Le *Logos* de saint Jean. — Dans la seconde partie du XIXe siècle, plusieurs critiques rationalistes n'ont pas cessé d'enseigner que le *Logos* de saint Jean n'était qu'un emprunt fait à la philosophie alexandrine[2].

Or, cette assertion n'est plus guère soutenue aujourd'hui. M. Harnack reconnaît que le *Logos* johannique continue en ligne directe la doctrine du Verbe palestinien; tout au plus, ajoute-t-il, le *Logos* johannique a-t-il emprunté son nom au *Logos* alexandrin[3]. M. Loisy est à peu près de cet avis; l'auteur du IVe Évangile ne tiendrait des alexandrins que le terme de *Logos* et la méthode allégorisante[4]. Encore fau-

---

1. Joan., I, 3, 12.

2. Cf. E. Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie, Le christianisme et ses origines*. — E. Renan, *Église chrétienne*, p. 74. — A. Réville, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*. — J. Réville, *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*, 1877. — *La doctrine du Logos dans le quatrième Évangile et dans les œuvres de Philon*, 1881. — *Le Quatrième Évangile*, 1902. Cet auteur est de moins en moins affirmatif.

3. *Dogmengeschichte*, t. I, *Die johanneischen Schriften*, p. 93 : « Nicht griechische Theologumena sind in der johanneischen Theologie wirksam gewesen — selbst der Logos hat mit dem philonischen wenig mehr als den Namen gemein, und seine Erwähnung am Eingang des Buchs ist ein Räthsel, nicht die Lösung eines solchen —, sondern ausdem alten Glauben der Propheten und Psalmisten hat das apostolische Zeugniss von Christus in einem Manne, der unter Griechen mit Jüngern und mit dem Jünger Jesu lebte, einen neuen Glauben geschaffen. » Voir du même auteur : *Das Wesen des Christenthums*, IXe conférence, p. 128.

4. *Le Quatrième Évangile*, pp. 119-120 : « Le quatrième Évangile n'est pas un

drait-il ajouter que le *Logos* johannique dut recevoir ce nom du Verbe palestinien lui-même, lequel aurait été ainsi dénommé, d'assez bonne heure, par la traduction du terme de *Logos* en celui de *Memra*, Verbe.

C'est que, nous l'avons dit plus haut, l'influence alexandrine ne put se faire sentir en Palestine que dans le temps qui précéda l'œuvre philosophique de Philon ; car cet auteur contribua à accréditer entre les Juifs alexandrins et les Juifs palestiniens un esprit de défiance qui diminua les relations intellectuelles des deux milieux.

Du reste, il suffit d'examiner sans parti pris le *Logos* philonien et le *Logos* johannique pour voir combien ils diffèrent.

Sans doute le *Logos* de saint Jean est aussi présenté comme l'intermédiaire par lequel Dieu fait toutes choses. Mais en même temps ce *Logos* est dès l'origine la Vie et la Lumière vivifiant et éclairant tout homme d'une vie et d'une lumière divines. Comme les hommes ne voulaient pas recevoir de cette vie et de cette lumière, le *Logos* s'est fait homme ; il a donné à l'humanité qu'il a prise la plénitude de la vie et de la lumière ; puis il a vécu parmi les hommes, comme l'un d'eux, leur communiquant de la plénitude de cette vie et de cette lumière. Or, ce rôle sanctificateur et sauveur que remplit le *Logos* de saint Jean n'appartient en aucune façon au *Logos* de Philon.

Le *Logos* de saint Jean diffère non seulement par la fonc-

---

ouvrage de philosophie abstraite, mais un livre de religion et un livre profondément chrétien. Il ne s'est approprié aucune théorie savante, pour y subordonner la tradition ; mais il éclaire la tradition par des éléments et des procédés que la sagesse grecque lui a fournis. Rien ne sera grec et alexandrin si l'idée du Logos, si le principe du symbolisme johannique ne le sont pas ; mais l'idée de l'incarnation et les symboles employés dans l'Évangile appartiennent à l'auteur et sont chrétiens. Il y a transposition de doctrine et de méthode plutôt qu'emprunt dans le sens absolu du mot. Certes l'évangéliste n'entend pas transformer la tradition apostolique pour la soumettre et se soumettre lui-même aux théories de Philon. S'il nous paraît traiter librement les données qu'il trouve dans les Synoptiques, il en use de la même façon avec celles qu'il prend ailleurs et même on doit dire que Philon se reconnaîtrait chez lui beaucoup moins facilement que Matthieu ou Luc. »

tion qu'il exerce, mais encore par sa nature. On a vu que le *Logos* de Philon n'était en somme que l'énergie divine envisagée abstraitement et puis personnifiée. Tout autre est le *Logos* de saint Jean. Il est vraiment une personne, ontologiquement opposée à Dieu, comme le Fils est opposé au Père, lequel est lui-même une personne. Seul il est incarné et, pendant le temps qu'il opère le salut du monde, il entretient avec Dieu, son Père, les rapports de la plus stricte intimité.

II

L'ESPRIT DE DIEU.

L'Esprit de Dieu dans les livres canoniques de l'Ancien Testament. — C'est surtout la Sagesse qui est révélée, dans les livres de l'Ancien Testament, comme l'intermédiaire par lequel Dieu crée et ordonne le monde. Cependant il est aussi question, d'une manière assez précise, de l'Esprit de Dieu.

Il apparaît tout d'abord comme la puissance chargée de présider à la formation du monde, ainsi qu'on peut le voir dans la Genèse, où il est représenté planant sur le chaos et, par les chaudes émanations de son souffle, stimulant partout l'effort gigantesque des puissances de la nature [1]. Il est le principe de la vie : « Seigneur, vous envoyez votre souffle et les êtres vivants sont créés, » s'écrie le Psalmiste [2]. Il est le principe de la vie de l'homme : « L'Esprit de Dieu m'a créé, dit l'un des amis de Job, et le souffle du Tout-Puissant m'anime [3]. »

Mais l'Esprit de Dieu est surtout chargé de distribuer les dons spéciaux. C'est l'Esprit de Dieu qui est l'auteur de la vie humaine [4]; de cette faveur spéciale par laquelle Joseph trouve

1. *Gen.*, I, 2. L'Esprit de Dieu, est-il dit, *se mouvait au-dessus des eaux.* L'image est empruntée à l'aigle qui plane en agitant les ailes au-dessus de ses petits pour les réchauffer et pour les animer.

2. Ps. CIV, 30.

3. Job, XXXIII, 4. Voir aussi *Gen.*, II, 7.

4. *Gen.*, II, 7.

le sens des songes de Pharaon[1]; des vertus qui rendent Josué digne de succéder à Moïse[2].

Ce titre de distributeur des dons spéciaux, l'Esprit de Dieu l'exercera à l'égard du Messie. C'est lui qui communiquera au Roi à venir les dons intellectuels de sagesse et d'entendement; les dons pratiques de conseil et de puissance; les dons religieux de connaissance et de crainte de Dieu[3]. Aussi le Serviteur de Dieu pourra-t-il dire en Isaïe : « L'Esprit de Dieu est sur moi; car, Dieu m'a oint pour porter la bonne nouvelle aux malheureux[4]. »

C'est encore l'Esprit de Dieu qui illumine les prophètes. Pour cette raison, ils sont appelés les hommes de l'Esprit de Dieu[5], *viri spirituales,* traduit la Vulgate; ils se considèrent comme parlant par l'Esprit de Dieu[6].

Enfin c'est l'Esprit de Dieu qui sanctifie les individus. Le psaume *Miserere* est particulièrement caractéristique à ce sujet; le Psalmiste demande à Dieu de ne pas lui retirer l'Esprit de sa Sainteté[7].

Il résulte de cette analyse que l'Esprit de Dieu est l'intermédiaire par lequel Dieu agit dans le monde. Les fonctions qu'il y exerce ne sont pas toujours bien distinctes de celles que remplit la Sagesse. Il ne saurait y avoir en cela rien d'étonnant pour ceux qui croient au dogme de la Très Sainte Trinité et qui voient dans l'Ancien Testament l'annonce lointaine de ce mystère; car toutes les opérations divines, extérieures à la vie trinitaire, sont communes aux trois personnes.

Malgré cette confusion, l'Esprit de Dieu apparaît bien, dans les livres de l'Ancien Testament, comme un intermédiaire autre

---

1. *Gen.*, XLI, 38-39.
2. *Num.*, XXVII, 18.
3. Is., XI, 2-3.
4. *Ibid.*, LXI, 1.
5. Os., IX, 7.
6. *II Reg.* (II SAMUEL), XXIII, 2.
7. Ps. L, 13 :
Ne projicias me a facie tua.
Et Spiritum Sanctum tuum [*Spiritum Sanctitatis tuæ*] *ne auferas a me.*

que la Sagesse. Dans quelle mesure est-il distinct de Dieu lui-même? Faut-il admettre une telle distinction que l'Esprit de Dieu présente déjà le caractère d'une hypostase? Personne ne le pense. Comme la Sagesse, l'Esprit de Dieu est manifesté à la façon d'un attribut de Dieu, distinct de Dieu, mais d'une distinction qui reste encore plus ou moins bien exprimée. Les Juifs ne pouvaient guère en admettre davantage : ils eussent craint de compromettre le monothéisme [1].

L'Esprit de Dieu dans le milieu palestinien. — On a vu plus haut que, dans le milieu palestinien contemporain du Sauveur, au concept de la Sagesse de Dieu avait été substitué le concept de Verbe de Dieu. La doctrine de l'Esprit de Dieu, sans prendre le même développement, reçut cependant une certaine impulsion [2].

C'est ainsi que, dans les *Targoumim,* l'Esprit de Dieu n'est pas seulement l'attribut par lequel Dieu anime les êtres vivants, par lequel il communique des dons spéciaux, telles que la révélation, l'onction messianique; c'est, de plus, l'*Esprit de devant Yahweh.* De même, dans l'Ancien Testament, où il est si souvent question de l'Esprit de Dieu, de l'Esprit de sagesse, de piété, de force, l'on ne parle jamais de l'*Esprit de sainteté* (= Esprit-Saint), mais toujours de l'*Esprit de la Sainteté de Yahweh* (= Esprit-Saint de *Yahweh*). Or, les targoumistes n'hésitent pas à parler de l'*Esprit-Saint*. Cette nouvelle expres-

1. Cf. H. B. Swete, *Holy Spirit*, dans *Dict. of the Bible*, pp. 402-411. — M. Glibert, *Le Saint-Esprit dans l'Ancien Testament*, Toulouse, 1901. — *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1901, pp. 163-167. — J. Lebreton, *op. cit.*, pp. 100-110.

2. L'antique doctrine juive de la Sagesse avait trouvé un enseignement analogue dans l'école juive d'Alexandrie. Au contraire, la doctrine de l'Esprit de Dieu n'y fut pas comprise. Philon lui-même ne vit dans l'Esprit de Dieu du récit de la création ni un attribut de Dieu, ni, à plus forte raison, une hypostase, mais seulement l'air atmosphérique. C'est que le πνεῦμα des néoplatoniciens, d'origine exclusivement stoïcienne, était une force matérielle, tandis que l'Esprit des Livres Saints était une puissance essentiellement affranchie de la matière. Cf M. Hackspill, *Étude sur le milieu religieux et intellectuel du N. T.*, *Revue biblique*, janvier 1902.

sion accuse une distinction beaucoup plus nette entre *Yahweh* et son Esprit, mais qui ne va pas jusqu'à supposer la révélation claire de l'hypostase de l'Esprit.

En résumé, l'on peut dire que, dans les livres de l'Ancien Testament, Dieu est mis en relation avec les hommes par des intermédiaires qui sont principalement la Sagesse et l'Esprit de Dieu [1]. Ces intermédiaires ne sont pas encore donnés claire-

---

1. Il est souvent fait mention dans l'Ancien Testament d'un autre intermédiaire qui est appelé l'Ange de *Yahweh*. Cet Ange intervient presque toujours dans les principales théophanies (apparitions sensibles de *Yahweh*) de l'Ancien Testament. C'est par ce personnage que *Yahweh* lutte pendant toute une nuit contre Jacob (*Gen.*, XXXII, 24-30); qu'il apparaît à Moïse dans une flamme de feu au milieu d'un buisson (*Ex.*, III, 2).

Or, quel est cet Ange? Dans certains textes, il se présente nettement comme distinct de Dieu et inférieur à lui. Ainsi, dans *Ex.*, XXXIII, 1-11, Dieu dit à Moïse qu'il enverra devant lui un Ange pour chasser le Chananéen ; en apprenant cette nouvelle, le peuple est dans la désolation, il est déçu ; car il comptait sur la présence personnelle de *Yahweh;* cette douleur de son peuple détermine Dieu à venir lui-même, sous l'apparition sensible d'une colonne de nuée, conférer avec Moïse. Ce récit montre assez clairement que, dans la pensée de son auteur, l'Ange de Dieu est un intermédiaire distinct et inférieur.

D'autre part, cet Ange est considéré comme l'égal de Dieu. Ainsi, dans la *Gen.*, XLVIII, 16, Jacob bénit les fils de Joseph au nom de *Yahweh* et de son Ange, en prenant une formule de bénédiction qui indique clairement qu'il identifie cet Ange avec Dieu lui-même. Que faut-il penser de cet Ange à la fois l'inférieur et l'égal de Dieu?

Le P. Lagrange fait remarquer que si, dans l'Ancien Testament, il est des théophanies ou des interventions divines que *Yahweh* accomplit par son Ange, il en est d'autres qu'il accomplit personnellement, que la médiation de l'Ange est plus générale dans les derniers livres canoniques que dans les premiers, que les *Septante* attribuent souvent à la médiation de l'Ange ce qui, dans l'original hébreu, appartient directement à Dieu. Ces observations l'amènent à cette conclusion : « Les anciens ne faisaient pas mystère d'admettre des apparitions sensibles de Yahweh, sans que ces apparitions très variées permissent de conclure qu'il avait une forme sensible propre à laquelle il était nécessairement attaché. Cependant, plus tard, on aima mieux considérer ces apparitions comme conduites à l'aide de l'envoyé ordinaire de Yahweh. Les anciens textes furent donc retouchés en ce sens, mais avec tant de respect et de mesure qu'on laissa subsister, dans la bouche de l'être mystérieux, l'affirmation qu'il était Dieu. A quelle époque se produisit ce scrupule? Il existe déjà dans Osée, et cependant Jérémie voit encore des objets sensibles dans le ministère d'un ange. Il est impossible d'assigner une date; une idée ne devient pas dominante pour être exprimée une fois, et, par ailleurs, elle peut exercer son influence avant d'avoir été écrite. Le travail de remaniements, soit par recension autorisée, soit par ingérence de copiste, ne paraît pas avoir été

ment comme distincts de Dieu à la manière d'une hypostase. Mais la distinction est suffisamment accentuée pour qu'il soit permis d'affirmer que le dogme de la Très Sainte Trinité a été fortement insinué dans l'Ancien Testament.

§ II

LE NOUVEAU TESTAMENT.

Idée générale. — Si le dogme de la Très Sainte Trinité n'a été que fortement insinué dans les livres de l'Ancien Testament, au contraire, il est permis d'affirmer qu'il a été révélé clairement dans les livres du Nouveau Testament.

Nous considérerons les affirmations de ce dogme dans les *Évangiles synoptiques,* dans l'*Évangile selon saint Jean* et dans les *Épîtres de saint Paul.*

Le dogme de la Très Sainte Trinité dans les Évangiles synoptiques. — Le dogme de la Très Sainte Trinité a été révélé avant tout par un fait : celui de l'Incarnation du Fils unique de Dieu. Si l'on reconnaît ce fait, il est bien évident qu'il faut admettre en Dieu la pluralité des hypostases dans l'unité de substance : la pluralité pour expliquer l'Incarnation, l'unité pour sauvegarder le monothéisme. Aussi, que l'on considère le dogme de la Trinité en lui-même ou dans la manière selon laquelle il a toujours été exposé ou défendu, on verra que le grand argument sur lequel il repose, c'est le fait de l'Incarnation.

Or, ce fait est rapporté en saint Matthieu et en saint Luc, et non pas seulement par une simple mention, mais avec toute la mise en scène des hypostases divines elles-mêmes. Le Père envoie l'ange Gabriel[1]. L'Esprit-Saint est plus spécialement

---

terminé au moment de la traduction de l'Ancien Testament en grec. Nous osons encore moins assigner un point de départ. » Cf. *L'Ange de Yahweh, Revue biblique,* avril 1903.

1. Luc., I, 26.

l'auteur du mystère[1]. Marie conçoit un Fils que l'ange appelle le Sauveur du monde[2], le Fils du Très-Haut[3], le Fils de Dieu[4].

Le dogme de la Très Sainte Trinité est annoncé une seconde fois, à l'occasion du baptême de Jean, raconté dans les trois Synoptiques. Jésus voit l'Esprit de Dieu descendre sur lui sous la forme d'une colombe[5]. Une voix, venant du ciel, l'appelle le Fils bien-aimé du Père[6].

Citons aussi ce texte de saint Matthieu et de saint Luc, bien qu'il ne mentionne que le Père et le Fils : « Toutes choses m'ont été données par mon Père ; personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père ; et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a voulu le révéler[7]. » Il s'agit visiblement ici d'un rapport transcendant d'où ressort la divinité du Fils et, d'une manière non moins évidente, l'hypostase du Père et celle du Fils.

Enfin, avant l'Ascension qui devait définitivement le fixer dans la gloire, le Maître déclare à ses disciples réunis que toute puissance lui a été donnée, qu'il les envoie à travers le monde pour y prêcher l'Évangile et pour baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé : et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde[8]. »

La formule trinitaire que contient ce passage est aussi explicite que possible. Aussi bien est-elle demeurée la formule trinitaire par excellence. Ici, en effet, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint apparaissent comme trois sujets bien opposés entre eux,

---

1. MATTH., I, 18, 20. — LUC., I, 35.
2. MATTH., I, 21.
3. LUC., I, 32.
4. *Ibid.*, I, 35.
5. MATTH., III, 16. — MARC., I, 10. — LUC., III, 22.
6. MATTH., III, 17. — MARC., I, 11. — LUC., III, 22.
7. MATTH., XI, 27. — LUC., X, 22.
8. MATTH., XXVIII, 18-20.

et, par suite, réellement distincts, comme trois hypostases. L'opposition est nettement indiquée non seulement par les trois désignations de Père, de Fils et d'Esprit-Saint, et par la marche de la phrase, mais encore par cette expression « au nom du Père », qui, dans toutes les langues, mais dans la langue hébraïque ou araméenne surtout, sert toujours à indiquer une personne. Sans doute, cette locution ne se trouve énoncée que devant le Père, mais la répétition de la préposition « et » devant le Fils et devant l'Esprit, montre clairement qu'elle est sous-entendue. Du reste, l'interprétation proposée est généralement reçue[1].

Le dogme de la Très Sainte Trinité dans l'Évangile selon saint Jean. — C'est tout d'abord le prologue qui contient, à n'en pas douter, la révélation de l'hypostase du Père et du Fils. Il est dit du Verbe qu' « il était en Dieu » (ἦν πρὸς τὸν Θεόν), littéralement vers Dieu, ce qui signifie en relation très active avec Dieu. En effet, la préposition πρός avec l'accusatif indique toujours une relation active; au contraire, cette même préposition avec le datif exprime une relation passive, l'idée d'être près de quelqu'un. Dans la formule : « Et le Verbe était vers Dieu », la préposition « vers », πρός, signifie donc un échange de pensées, de sentiments, de vie entre

---

1. La très haute importance théologique de ce texte est sans doute la raison pour laquelle on en a tant contesté l'authenticité. On a fait observer que le passage : « les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », manquait dans les citations d'Eusèbe de Césarée, qui sont antérieures au concile de Nicée. Le texte y est reproduit sous cette forme : « Allez, instruisez toutes les nations en mon nom, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé. » Cf. *Demonstratio evangelica*, l. III, 6; *P. G.*, XXII, 233. On en a conclu que le texte d'Eusèbe est celui qui se trouvait jadis dans l'Évangile. Le passage actuel serait une glose qu'aurait suggérée l'usage chrétien de la liturgie baptismale. Cf. F. C. Conybeare, *Zeitschrift für N. T. Wissenschaft*, 1901, pp. 275-288. Mais cette conclusion s'appuie sur des considérations vraiment trop peu solides. Car saint Irénée rapporte le passage de saint Matthieu avec la formule trinitaire, cf. *Adv. Hær.*, l. III, 17; *P. G.*, VII, 929. De même Tertullien, cf. *De Baptismo*, 13; *P. L.*, I, 1215. Voir dans J. Lebreton, *op. cit.*, note E, pp. 478-489, une remarquable dissertation sur cet important sujet.

deux personnes, une relation très active avec Dieu, une vie qui se communique.

On a remarqué que, dans le texte, le Verbe est dit seulement tendre « vers Dieu » (πρὸς τὸν Θεόν). Or, cette expression est évidemment prise dans le sens de ce passage de la première épître de saint Jean : « Et voici que nous vous annonçons cette vie qui vient du Père et qui nous a été manifestée[1]. » Il s'agit donc ici de l'hypostase de Dieu le Père. Par suite, le Verbe de Dieu est un sujet qui est en relation continuelle avec Dieu le Père, comme une personne peut être en relation avec une autre personne : le Verbe et le Père sont deux personnes.

On lit ensuite dans le prologue que Dieu fit toutes choses par son Verbe : « πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο ». L'expression grecque δι' αὐτοῦ, préposition qui détermine un pronom, veut encore que le Verbe soit un sujet réellement distinct du Père, une personne. Nous obtenons ainsi une seconde affirmation de la personnalité du Verbe, et, en même temps, de celle du Père.

Après avoir décrit le Verbe et montré son action créatrice, l'évangéliste poursuit et est amené à dire du Verbe qu'il est venu chez les siens, qu'il a donné à tous ceux qui le reçurent de pouvoir devenir enfants de Dieu, puis que le Verbe s'est fait chair, le Verbe, c'est-à-dire celui qui possède par voie de génération éternelle la plénitude de la divinité. Toutes ces expressions exigent que le Verbe soit un sujet autre que le Père, qu'il soit une personne, et le Père une autre personne.

Plus loin, dans le corps de l'Évangile, on retrouve encore la révélation du caractère hypostatique du Père et du Fils, jointe cette fois à la révélation de la personne du Saint-Esprit. Jésus dit à ses apôtres : « Je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il demeure toujours avec vous ; c'est l'Esprit de vérité[2]... » Cet autre « Paraclet », ce qui

---

1. I JOAN., I, 2-3.
2. JOAN., XIV, 16.

signifie avocat, défenseur, aide, soutien et, par cela même, consolateur, est bien un sujet distinct du Verbe incarné et du Père : c'est une troisième hypostase.

Le caractère hypostatique du Paraclet se trouve affirmé avec la même force dans le chapitre suivant, où Jésus dit : « Quand sera venu le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage de moi[1]. » Autrement dit, l'Esprit-Saint qui vient du Père par le Fils est celui-là même qui rendra témoignage en la personne du Verbe incarné. Ici, l'Esprit-Saint apparaît avec toute la clarté désirable comme une hypostase, au même titre que le Père et le Fils[2].

---

1. JOAN., XV, 26.

2. Nous avons été amené au cours de cet exposé à faire un rapprochement entre l'Évangile et la première épître de saint Jean. C'est qu'en effet la doctrine contenue dans ces deux écrits est au fond identique. Personne ne contestera que le texte de l'Évangile ne puisse être invoqué pour éclairer celui de l'épître ou réciproquement.

Notons encore que la première épître de saint Jean contient une formule trinitaire d'une précision remarquable. C'est le verset dit des « Trois Témoins » : *Quoniam tres sunt qui testimonium dant in cælo : Pater, Verbum et Spiritus Sanctus; et hi tres unum sunt*, v, 7. L'authenticité de ce verset a été très contestée, comme l'on sait. Bien qu'il ne nous appartienne pas de nous prononcer en cette affaire, il convient que nous rapportions les raisons qui militent en faveur de l'authenticité et celles qu'on est accoutumé d'objecter contre.

En faveur de l'authenticité on apporte en premier lieu le décret du concile de Trente déclarant canoniques « tous les livres de l'Ancien Testament et du Nouveau,... *considérés avec toutes leurs parties*,... et dans le texte de la Vulgate ». Cf. DENZ., 783-784. On cite en second lieu la décision de la Congrégation du Saint-Office du 13 janvier 1897. A la question posée : *Utrum tuto negari aut saltem in dubium revocari possit esse authenticum textum S. Joannis in epistola prima*, cap. V (v. 7), *quod sic se habet : quoniam tres sunt.....*, — la Congrégation répondit : *Negative*. Le cardinal FRANZELIN fait valoir que le passage en question, ou du moins quelques traces de ce passage, se trouvent dans Tertullien, saint Cyprien, saint Fulgence, Cassiodore et quelques autres. De tous ces témoignages il conclut que le verset des Trois Témoins a dû se trouver dans le texte primitif de l'épître de saint Jean. Si plus tard il ne s'est pas rencontré dans un grand nombre de manuscrits, c'est parce qu'un copiste, pour un motif ou pour un autre, peut-être la simple négligence, aura omis de le transcrire. Cf. *De Deo trino*, pp. 41-71.

Voici maintenant les arguments contre l'authenticité. Tout d'abord le P. CORNELY dans son *Introduction au N. T.*, pp. 679-682, puis l'abbé PAULIN MARTIN,

Le dogme de la Très Sainte Trinité dans les Épîtres de saint Paul. — Saint Paul n'a donné nulle part un enseignement

---

dans le *Cours professé à l'Institut catholique* en 1885-1886, ont fait observer qu'on avait tort d'invoquer le décret du concile de Trente pour revendiquer l'authenticité du verset des « Trois Témoins », attendu que la mention *considérés avec toutes leurs parties*, ne s'applique qu'aux passages rejetés par les protestants. Quant à la décision de la Congrégation du Saint-Office, le P. Pesch écrit qu'elle n'empêche pas qu'on puisse continuer l'étude critique du verset en question jusqu'à ce qu'on arrive à se faire à ce sujet un jugement ferme : *Itaque, nunc sicut ante illud decretum, licet critice in hoc comma inquirere, donec pro rationum criticarum dignitate firmum judicium formari possit, idque sine ulla in congregatione Sancti Officii vel Summum Pontificem irreverentia. Authentiam vero dogmaticam negare vel in dubium vocare et post decretum et ante decretum semper erat illicitum. Prælect. dogmat.*, t. II, p. 250, note. Du reste, il est bien évident que l'infaillibilité pontificale n'est nullement engagée dans cette réponse.

Si l'on a soulevé des doutes au sujet de l'authenticité du verset des « Trois Témoins », c'est que, si l'on en excepte un seul qui date du xie siècle, et qui l'indique en marge, aucun des très nombreux manuscrits grecs antérieur, au concile de Latran (1215) ne le contient. Il est ignoré des principaux Pères latins : saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin. Quant aux textes cités par Franzelin, aucun ne se rapporte d'une manière bien certaine à notre verset.

M. Künstle, professeur à l'Université de Fribourg-en-Br., a montré que la première attestation de ce verset se trouvait dans le *Liber apologeticus*, composé par Priscillien, en l'an 390. On y lit : *Et ascendens* [*Christus*] *in cælos venientibus ad se iter construit totus in Patre et Pater in ipso, ut manifestaretur quod scriptum est : Gloria in excelsis Deo et pax hominibus in terra bonæ voluntatis, sicut Johannes ait: Tria sunt qui testimonium dicunt in terrâ : aqua, caro et sanguis; et hæc tria in unum sunt. Et tria sunt quæ testimonium dicunt in cælo : Pater, Verbum et Spiritus : et hæc tria unum sunt in Christo Jesu.* Selon M. Künstle, Priscillien aurait interpolé ce dernier passage dans la première épître de saint Jean, dans l'intention de justifier par ce moyen ses théories unitaires. Le texte aurait été retouché dans un sens orthodoxe et serait ensuite passé sous cette forme dans plusieurs écrits espagnols. Cf. *Das comma Joanneum auf seine Herkunft untersucht*, viii-64, in-8°, 1905. Après avoir donné le compte rendu de cette brochure dans la *Revue prat. d'Apol.*, 15 juillet 1906, M. Lebreton ajoute : « Outre l'intérêt scientifique de cette publication, je ne puis m'empêcher de signaler ici son intérêt apologétique. Depuis qu'a paru le décret du Saint-Office du 13 janvier 1897, on a bien des fois reproché durement aux catholiques d'être condamnés par leur Église à défendre une thèse critique insoutenable; l'approbation donnée par l'archevêque de Fribourg au livre de M. Künstle nous délivre de cette objection importune; aussi, le secrétaire de la Commission Biblique, Dom L. Janssens, écrivait-il en rendant compte de ce livre : « En félicitant l'auteur de son très intéressant travail, je ne puis m'empêcher de me réjouir de l'approbation épiscopale dont il est revêtu. » Voir du même auteur, dans *Les Origines du dogme de la Trinité*, note K, pp. 525-531.

complet sur la Très Sainte Trinité. Cependant en même temps qu'il a enseigné la divinité du Christ préexistant, il l'a toujours montré comme un sujet distinct de Dieu le Père, comme une personne[1]. Puis, toutes les fois que par les attributs qu'il lui décerne il donne à entendre que l'Esprit-Saint est Dieu, au même titre que le Fils et que le Père, saint Paul énonce très clairement que le Saint-Esprit est distinct du Père aussi bien que du Fils : c'est une autre personne[2].

Mais, non seulement l'apôtre considère les personnes divines isolément; en quelques passages, il les présente toutes les trois parfaitement distinctes et sur le même rang, marquant ainsi en même temps leur caractère hypostatique et leur égalité divine. C'est, par exemple, dans ce texte de l'épître aux Galates, où il leur déclare que s'ils sont devenus les enfants de Dieu, c'est que Dieu leur a envoyé l'Esprit de son Fils, qui les porte à considérer Dieu comme le Père[3]; et dans cet autre de la seconde épître aux Corinthiens : « Celui qui affermit [les hommes] avec nous dans le Christ et qui nous a oints, c'est Dieu, lequel nous a marqués d'un sceau et nous a donné à titre d'arrhes le Saint-Esprit dans nos cœurs[4]. » La doctrine est encore plus clairement exposée dans cette formule de bénédiction que l'on peut considérer comme l'équivalent d'une formule trinitaire : « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous[5]. »

§ III

LA TRADITION DES PÈRES.

Idée générale. — Le dogme de la Très Sainte Trinité, fortement insinué dans l'Ancien Testament, a été clairement révélé

---

1. Cf. *Col.*, I, 15-20; — *Philipp.*, II, 6-7.
2. Voir en particulier *I Cor.*, II, 10-11.
3. *Gal.*, IV, 6; — cf. *Rom.*, VIII, 15.
4. *II Cor.*, I, 21-22.
5. *II Cor.*, XIII, 13.

dans le Nouveau Testament. On y enseigne seulement, il est vrai, que le Fils qui vient du Père, s'est fait homme, et que toute sanctification nous vient par l'Esprit qui procède du Père par le Fils. Mais on entend bien affirmer qu'il existe un seul Dieu qui est Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu l'Esprit-Saint, et que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont réellement distincts entre eux; et c'est là tout le dogme.

Les Pères apostoliques reproduisirent fidèlement la doctrine qu'ils avaient reçue. Au IIIe siècle, l'hérésie sabellienne ou modaliste obligea les Pères à défendre la doctrine d'une distinction réelle entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Au cours de ce travail de simple transmission ou de défense, le dogme d'un seul Dieu Père, Fils et Esprit-Saint acquit une plus grande vigueur d'expression. On le formula en disant qu'en Dieu trois personnes existent en une seule substance.

Les Pères apostoliques[1]. — Saint Clément enseigne qu'il n'y a qu'un Dieu, mais ce Dieu, c'est Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu l'Esprit-Saint. Dieu le Père est plus spécialement l'auteur des œuvres de puissance[2]. Le Fils s'est fait homme pour nous sauver[3]. C'est par l'Esprit-Saint que les écrivains sacrés ont parlé dans l'Ancien Testament[4]. En attribuant ainsi plus spécialement telle œuvre que telle autre au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint, ce que faisait déjà saint Paul, saint Clément indique clairement qu'il distingue trois personnes en Dieu. D'autre part, en deux formules trinitaires, saint Clément donne

1. L'expression de *Pères Apostoliques* s'applique rigoureusement aux écrivains de l'antiquité chrétienne qui ont connu les Apôtres ou qui auraient pu connaître quelqu'un d'entre eux; tels sont vraisemblablement l'auteur de la *Didachè* (fin du Ier siècle), et celui de la lettre dite de saint Barnabé (96-97), et sans aucun doute saint Clément de Rome (92-101), saint Ignace d'Antioche († 107), saint Polycarpe de Smyrne († 155). L'expression de *Pères Apostoliques* s'étend encore aujourd'hui à Hermas (140-155), à Papias d'Hiérapolis († 161 ou 163), à l'auteur de la lettre à Diognète (vers 150). Nous citerons toujours les Pères apostoliques d'après l'*édition* de FUNK, Tubingue, 1901.

2. *Ad Cor.*, XXVIII, 4, 5.

3. *Ibid.*, XLIX, 6.

4. *Ibid.*, VIII, 1 ; XLV, 2.

suffisamment à entendre qu'il met ces trois personnes sur le même rang. Nous n'avons, dit-il, « qu'un Dieu, un Christ, un seul Esprit de grâce répandu sur nous[1] ». Aussi vrai, dit-il avec serment, que vit Dieu, que vit le Christ, que vit l'Esprit-Saint! celui qui observe les commandements avec humilité et courage, sera mis au nombre des élus[2].

Saint Clément s'attache de préférence à la doctrine de saint Paul. Saint Ignace d'Antioche, qui est le continuateur de la doctrine de saint Jean, s'exprime plus clairement. Il faut, écrit-il, « que les fidèles soient soumis à l'évêque comme Jésus-Christ est soumis, selon la chair, à son Père, et les apôtres au Christ, au Père et à l'Esprit[3] ». Et, dans une autre épître, il faut, dit-il, que les fidèles soient « les pierres du temple du Père, préparées pour la construction de Dieu le Père, élevées en l'air au moyen du mécanisme qui est la croix de Jésus-Christ, en se servant du Saint-Esprit comme corde[4] ».

Dans la prière qu'il adresse à Dieu avant son martyre, saint Polycarpe s'inspire d'une doctrine identique à celle de saint Ignace : « De tout, [ô Dieu Père], je te loue, je te bénis, je te glorifie, par Jésus-Christ, Pontife éternel et céleste, ton enfant bien-aimé, avec lequel, à toi et à l'Esprit-Saint soit la gloire maintenant et dans les siècles futurs[5]. » Cette doxologie trinitaire qui va devenir si célèbre dans l'Église et que nous trouvons ici pour la première fois, le narrateur la répète un peu plus loin, et, cette fois, mieux formulée : « Portez-vous bien, frères, et marchez selon l'Évangile de Jésus-Christ, auquel soit la gloire avec le Père et le Saint-Esprit[6]. »

---

1. *Ad Cor.*, XLVI, 6.
2. *Ibid.*, LVIII, 2 : « Ζῇ γὰρ ὁ Θεὸς, καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον .... » Dans l'Ancienne Loi, le serment se fait au nom de *Yahweh*, cf. *I Samuel* (*Vulg. I Reg.*), XIV, 39 ; XX, 3 ; XXVI, 16 ; XXIX, 6. Saint Clément le fait au nom de Dieu, du Christ, du Saint-Esprit, indiquant par là très nettement que les trois personnes divines occupent le même rang.
3. *Ad Magn.*, XIII, 2.
4. *Ad Eph.*, IX, 1.
5. *Martyr. sancti Polyc.*, XIII, 3.
6. *Ibid.*, XXII.

Ainsi mouraient les martyrs, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. De même, les catéchumènes, est-il dit dans la *Didachè,* recevaient le baptême, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit[1].

Ces témoignages des Pères apostoliques montrent que, dès les origines chrétiennes, l'on avait une foi ferme au mystère de la Très Sainte Trinité[2].

Les Pères apologistes[3]. — La foi des Pères apologistes est non moins ferme que celle des Pères apostoliques. A côté du Dieu suprême, écrit saint Justin, il en est un autre qui n'est pas un ange, mais qui est Dieu[4]. C'est le Fils engendré par le Père avant toute créature[5]. Vraiment Fils de Dieu, il est donc distinct de Dieu le Père non seulement par le nom, comme la lumière se distingue du soleil, mais numériquement[6]. Cependant il est toujours d'accord avec lui[7]. Il est encore en

---

1. *Didachè*, VII, 1.

2. Hermas, il est vrai, expose une doctrine différente. Selon lui, c'est le Saint-Esprit qui se serait fait chair pour constituer le Fils de Dieu. Hermas voit cette doctrine dans le passage de saint Luc (III, 21-22) qui relate le baptême de Jésus, la descente de l'Esprit-Saint sur le Sauveur, pendant qu'une voix du ciel dit : « Vous êtes mon fils bien-aimé. » Cf. *Simil.* V^a, V, 2 ; VI, 5-7. Voir à ce sujet L. DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Égl.*, t. I, pp. 232-235. — J. TIXERONT, *Théologie anténicéenne*, pp. 127-128. N'oublions pas toutefois que ces paroles d'Hermas sont plutôt un essai d'explication du dogme trinitaire qu'une affirmation de ce dogme lui-même. Si Hermas a pu se livrer, comme philosophe, à des spéculations inacceptables sur l'économie du mystère, il dut, comme chrétien, confesser le mystère avec autant d'exactitude que les autres Pères apostoliques.

3. Au IIe siècle, les Juifs s'acharnent contre les chrétiens comme ils le feraient contre des païens ; de même les païens persécutent les chrétiens. Mais Juifs et païens ne peuvent le plus souvent préciser le motif de leur ressentiment. C'est dans cette atmosphère de haine et de sang que l'on voit apparaître les apologies, armes défensives et offensives, qui, non contentes de couvrir le camp chrétien, s'avancent et portent l'attaque sur le terrain même de l'ennemi. Parmi les apologistes du IIe siècle, ceux que nous citerons sont saint Justin (150-165), son disciple Tatien (163-167), Athénagore (176-180), saint Théophile d'Antioche (180).

4. *Dial.*, CXXVI ; CXXVIII, cf. *trad.* G. ARCHAMBAULT.

5. *Ibid.*, XLVIII ; LVI ; LXI.

6. *Ibid.*, CXXVIII.

7. *Ibid.*, LVI, 11 : « Ἕτερός ἐστι τοῦ πάντα ποιήσαντος Θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ. »

Dieu un autre terme, l'Esprit-Saint, l'auteur des prophéties[1]. Ainsi donc, selon le célèbre apologiste, il existe un seul Dieu Père, Fils et Saint-Esprit. Telle est la foi de l'Église, car, dit-il encore, les néophytes sont baptisés « au nom de Dieu le Père et le Maître de toutes choses, et de Jésus-Christ, notre Sauveur, et du Saint-Esprit[2] ». De même, dans la cérémonie eucharistique, celui qui préside « loue et glorifie le Père de l'univers par le nom du Fils et du Saint-Esprit[3] ». Enfin, « dans toutes les offrandes que nous faisons, dit-il encore, nous bénissons le Créateur de l'univers par son Fils Jésus-Christ et par l'Esprit-Saint[4] ».

Après saint Justin, son disciple Tatien continue le même enseignement. Avant toutes choses, écrit-il, le Père engendre un Fils, non par division mais par distribution; car « ce qui est divisé est retranché de ce dont il est divisé, mais ce qui est distribué suppose une dispensation volontaire et ne produit aucun défaut dans ce dont il est tiré. De même qu'une seule torche sert à allumer plusieurs feux et que la lumière de la première torche n'est pas diminuée, parce que d'autres torches y ont été allumées, ainsi le *Logos*, en sortant de la puissance du Père, ne prive pas de *Logos* celui qui l'avait engendré[5] ». A côté du Père et du Fils, Tatien place l'Esprit-Saint qu'il dit être la similitude de Dieu, le diacre du Dieu souffrant[6].

Puis, c'est Athénagore qui, dans sa *Supplication pour les chrétiens*, fait toute une profession de foi au mystère de la Très Sainte Trinité : « Nous croyons, écrit-il, en un seul Dieu inengendré et éternel, invisible et impassible... qui, par son Verbe, a créé l'univers, l'a orné et le conserve. Car nous reconnaissons aussi le Fils de Dieu... Pour le Saint-Esprit aussi qui agit dans les prophètes, nous disons qu'il est un écoule-

1. *Dial.*, LVI. — *Apol.*, XIII, cf. *trad.* L. PAUTIGNY.
2. *Apol.*, LXI.
3. *Ibid.*, LXV.
4. *Ibid.*, LVII.
5. *Or. adv. Gr.*, 5; *P. G.*, VI, 816.
6. *Ibid.*, 12, 13.

ment de Dieu, qui en sort et qui y rentre comme le rayon du soleil. Qui donc ne s'étonnerait de nous entendre appeler athées, quand nous affirmons un Dieu Père, un Fils Dieu, un Esprit-Saint, et quand nous démontrons leur puissance dans l'unité et leur distinction dans le rang[1]. »

Citons enfin le témoignage de saint Théophile d'Antioche qui, dit-on communément, employa le premier le mot *Trinité* : « Les trois jours qui précédèrent la création des luminaires, écrit-il, sont une image de la Trinité (τύποι εἰσὶν τῆς Τριάδος), de Dieu, de son Verbe et de sa Sagesse[2]. »

On voit que ces témoignages sont très expressifs et s'accordent pour constituer une admirable profession de foi au mystère de la Très Sainte Trinité, soit contre les Juifs qui s'obstinaient à s'enfermer dans le monothéisme de l'Ancienne Loi, soit contre les païens qui accusaient les chrétiens d'athéisme.

Saint Irénée. — De son côté, saint Irénée, en réfutant les hérésies de son temps[3], a exposé une doctrine trinitaire pure de tout alliage. Il existe un seul Dieu, le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament[4]. Mais, dans ce Dieu unique, saint Irénée compte trois termes, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint[5]. Le Fils est engendré par le Père de toute éternité[6]. Vraiment Dieu, il révèle le Père aux anges et aux hommes[7]; puis, poussé par l'amour immense qu'il nous portait, il s'est fait ce que

---

1. *Leg. pro christ.*, 10; *P. G.*, VI, 909.
2. *Ad Autolyc.*, l. II, 15; *P. G.*, VI, 1077.
3. L'ouvrage de saint Irénée, évêque de Lyon († vers 202), qui est intitulé *Contra Hæreses*, comprend cinq livres. Le texte grec, qui est celui de l'auteur, est perdu. Nous n'avons qu'une traduction latine très ancienne, d'un style incorrect, mais d'autant plus précieuse qu'elle est plus littérale. Quelques parties du texte grec ont pu être retrouvées, parce qu'elles sont citées dans les écrits du IVe et du Ve siècle, en particulier dans l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, et dans les écrits de Théodoret. On les a insérées à côté du texte latin dans le volume de la Patrologie de Migne qui contient le *Contra Hæreses*, *P. G.*, VII.
4. *Hær.*, l. III, x-xv.
5. *Ibid.*, l. I, x, 1; l. IV, xx, 1, 3.
6. *Hær.*, l. II, xxviii, 6; xxx, 9.
7. *Ibid.*, l. III, vi, 2; l. IV, iv, 2.

nous sommes, afin de nous faire devenir ce qu'il est lui-même[1]. Quant à l'Esprit-Saint, il est éternel[2], existant auprès de Dieu avant la constitution du monde[3]. C'est lui qui a inspiré les prophètes[4]. Il est Celui par qui le Verbe incarné sanctifie l'Église[5]. Voici du reste le symbole de saint Irénée : « L'Église, dont la semence couvre le monde entier, jusqu'à ses extrémités, a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi que voici. Elle croit à un seul Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qu'ils renferment; et en un seul Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui s'est incarné pour notre salut; et en l'Esprit-Saint qui par les prophètes a annoncé les [desseins] de Dieu, la venue, la naissance virginale, la passion, la résurrection d'entre les morts et l'ascension corporelle au sein des cieux du Christ Jésus Notre-Seigneur bien-aimé, et sa venue du haut des cieux dans la gloire du Père afin de tout restaurer, afin de ressusciter toute chair de l'espèce humaine, afin que, devant le Christ Jésus notre Seigneur, notre Dieu, notre Sauveur et notre Roi, selon le décret du Père invisible, tout genou fléchisse au ciel, et sur la terre, et sous la terre, et que toute langue le confesse, et afin qu'il prononce sur tous un juste jugement : que les esprits du mal, les anges révoltés et tombés dans l'apostasie, les hommes impies, injustes, criminels et blasphémateurs soient envoyés au feu éternel; que les justes, les saints, ceux qui gardent ses commandements et persévèrent dans la charité, soit depuis l'origine, soit depuis leur pénitence, reçoivent le don de la vie, de l'incorruptibilité et de la gloire éternelle[6]. »

Le Patripassianisme à Rome au commencement du IIIe siècle. — Un certain nombre de docteurs chrétiens du com-

1. *Hær.*, l. III, xix, 1; l. V, *præf.*
2. *Ibid.*, l. V, xii, 2.
3. *Ibid.*, l. IV, xx, 3.
4. *Ibid.*, l. I, x, 1.
5. *Ibid.*, l. III, xvii, 2; xxiv, 1.
6. *Ibid.*, l. I, x, 1.

mencement du IIIe siècle, persuadés qu'on établissait une distinction trop grande entre le Père et le Fils, et qu'ainsi l'on portait atteinte à la divinité du Fils, en vinrent à soutenir une doctrine diamétralement opposée.

A Rome, Sabellius, le chef du parti, fut aussi radical que possible. Le Verbe, enseigna-t-il, n'a pas d'existence à part : ce n'est qu'un autre nom du Père. Aussi, c'est le Père qui est né de Marie, c'est le Père qui a souffert. D'où le nom de patripassianisme donné à cette théorie[1].

La lutte contre le Patripassianisme : Saint Hippolyte[2] et Tertullien[3]. — Le patripassianisme fut attaqué à Rome par saint Hippolyte. Dieu, écrit-il, est un, mais son unité essentielle comporte une économie mystérieuse ou communication à trois termes réellement distincts[4]. En vertu de cette économie, le Père est dans le Fils, et le Fils est dans le Père; le Saint-Esprit est le troisième terme de l'économie[5]. Cette économie est la loi même de l'unité divine; c'est à ce point qu'il est

---

1. Tertullien attribue le patripassianisme à un certain Praxéas qui aurait enseigné cette doctrine au commencement du IIIe siècle. Saint Hippolyte le rattache à un certain Noët qui l'aurait propagé à Smyrne entre 180 et 200. Il nous suffit de savoir que cette théorie était soutenue à Rome par Sabellius vers 220-230. Cf. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, pp. 308-316.

2. Saint Hippolyte, disciple de saint Irénée, est mort vers 235. Le fait qu'il écrivit toujours en grec, alors que, peu après lui, cette langue cessa d'être parlée à Rome, a concouru à faire tomber dans l'oubli la plupart de ses œuvres. Mais les recherches de l'érudition contemporaine les ramènent peu à peu au jour. Cf. A. D'ALÈS, *La Théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906.

3. Tertullien naquit à Carthage vers 160. Il s'adonna spécialement à l'étude du droit et dut plaider devant les tribunaux. Il se convertit au christianisme vers 195 ou 196, et devint l'un des plus ardents défenseurs de la foi. Mais, vers l'an 202, il s'attacha publiquement à la secte des montanistes, dans laquelle il ne tarda pas à devenir le chef d'un parti distinct, qui se perpétua jusqu'au Ve siècle. Tertullien mourut au milieu du IIIe siècle. Cf. A. D'ALÈS, *La Théologie de Tertullien*, Paris, 1905.

4. *Adv. Noet.*, 8; *P. G.*, X, 816.

5. *Adv. Noet.*, 14. Saint Hippolyte se sert du terme πρόσωπον pour désigner le Père et le Fils, et appelle l'Esprit-Saint la troisième économie : « Πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος. »

impossible de comprendre l'unité divine, si l'on ne croit au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint[1].

Malgré l'ardente polémique de saint Hippolyte, le sabellianisme continuait de se répandre et d'agiter les esprits. Aussi, le pape saint Calliste dut intervenir; il condamna Sabellius pour hérésie.

Cependant, Tertullien, de son côté, s'élevait avec force contre la nouvelle doctrine. En Dieu, dit-il, il n'y a qu'une seule substance, mais, dans cette substance unique, il y a place pour une trinité de personnes[2]. L'unité divine exclut la division, mais non la distinction des personnes[3]. Ces principes rappelés et développés, Tertullien fait ensuite cette magnifique profession de foi : « Nous distinguons Dieu et son Verbe en tant que Père et Fils, et nous disons qu'ils sont deux... et avec le Saint-Esprit, trois. Ce ne sont pas sans doute deux Dieux ou deux Seigneurs, bien que le Père soit Dieu, le Fils Dieu, le Saint-Esprit Dieu, et que chacun d'eux soit Dieu. De même encore, Dieu n'est pas une seule personne, comme si le Père lui-même était venu dans le monde; mais celui qui nous apparut et que nous reconnaissons pour Dieu, est le Christ; c'est un autre que

---

1. *Adv. Noet.*, 15.

2. *Adv. Prax.*, II : *Custodiatur œconomiæ sacramentum, quæ unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Tres autem non statu, sed gradu; nec substantia, sed forma; nec potestate sed specie : unius autem substantiæ, et unius status, et unius potestatis; quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formæ et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur.*

3. *Ibid.*, IX : *Ecce enim dico alium esse Patrem, et alium Filium, et alium Spiritum. Male accipit idiotes quisque aut perversus hoc dictum, quasi diversitatem sonet, et ex diversitate separationem protendat, Patris et Filii et Spiritus. Necessitate autem hoc dico, cum eumdem Patrem et Filium et Spiritum contendunt, adversus œconomiam monarchiæ adulantes, non tamen diversitate alium Filium a Patre, sed distributione; nec divisione alium, sed distinctione, quia non sit idem Pater et Filius, vel modulo alius ab alio. Pater enim tota substantia est : Filius vero derivatio totius et portio... Sic et Pater alius a Filio, dum Filio major; dum alius qui generat, alius qui generatur, dum alius qui mittit, alius qui mittitur; dum alius qui facit, alius per quem fit. Bene quod et Dominus usus hoc verbo in persona Paracleti, non divisionem significavit, sed dispositionem : « Rogabo enim, inquit Joan.,* XIV, 16, *Patrem, et alium advocatum mittet vobis, Spiritum veritatis.* »

le Père, et l'Esprit est le troisième; mais le nom de Dieu et de Seigneur leur est commun; ils sont le Dieu unique[1]. »

Le Modalisme en Orient. — Le sabellianisme se développa aussi en Orient. La doctrine de Sabellius revenait ainsi au pays de ses origines, où sans doute elle avait continué d'avoir des partisans. Mais alors elle prit une forme plus philosophique, celle qui mérite à proprement parler le nom de modalisme. On expliquait le dogme d'un seul Dieu en trois personnes par des manifestations ou des irradiations successives et passagères d'une substance divine unique et identique à elle-même, par des modalités transitoires d'une même substance. Il existe, disait-on, un seul Dieu. Mais ce Dieu s'étant manifesté aux hommes de trois manières principales, a pris trois noms. Il s'est manifesté comme législateur dans l'Ancien Testament : c'est Dieu le Père. Il s'est manifesté sous une forme humaine comme rédempteur dans le Nouveau Testament : c'est Dieu le Fils. Le Saint-Esprit désigne Dieu se manifestant dans la sanctification des âmes.

La lutte contre le Modalisme : Origène[2] et saint Denys d'Alexandrie[3]. — Origène combattit le modalisme dans plusieurs

---

1. *Adv. Prax.*, XIII.

2. Origène naquit en 185 ou 186, sans doute à Alexandrie, de parents chrétiens. Disciple de Clément d'Alexandrie, il succéda à son maître dans la direction de l'école catéchétique, à l'âge de dix-huit ans. Il déploya dans ce poste une prodigieuse activité. Dans un voyage qu'il fit à Césarée, il fut ordonné prêtre à l'insu de l'évêque d'Alexandrie. A son retour, il fut déclaré déchu de la charge de l'enseignement et de la dignité sacerdotale. Il alla se fixer à Césarée et y fonda une école de théologie qui devint très florissante. L'un des élèves les plus illustres de cette nouvelle école fut saint Grégoire surnommé le Thaumaturge. Origène mourut en l'année 254 ou 255, des suites des tourments qui lui avaient été infligés pendant la persécution de Dèce.

3. Saint Denys d'Alexandrie naquit avant l'année 200, probablement à Alexandrie. Il suivit dans cette ville les leçons d'Origène. En 231 ou 232, il succéda à Héraclas, dans la direction de l'école catéchétique. Héraclas avait remplacé Origène, mais il n'avait pu garder sa charge que quelques mois. Saint Denys demeura à la tête de l'école d'Alexandrie pendant plus de seize années. Son enseignement lui a fait décerner le nom de *Grand*. Nommé évêque d'Alexandrie, il continua

de ses écrits. Il en est, dit-il, qui prétendent que le Père et le Fils ne sont que les modalités différentes d'une même substance. Or, ceux-là se trompent. Le Père et le Fils ont sans doute la même substance, mais ils sont numériquement distincts[1]. De même, il affirme que le Saint-Esprit est réellement distinct du Père et du Fils[2].

Plus encore saint Denys d'Alexandrie dut attaquer la nouvelle doctrine. Dans son zèle à combattre le modalisme, il sembla à plusieurs qu'il exagérait la distinction entre le Père et le Fils et qu'il subordonnait le Fils au Père d'une manière qui était incompatible avec la divinité absolue du Fils. Invité par le pape saint Denys à s'expliquer, il le fit dans une lettre où il montra que les tendances hétérodoxes qu'on lui reprochait, n'existaient que dans l'emploi de certaines formules excessives, dont il s'était servi pour réfuter les hérésies. Dans le mémoire qu'il rédigea pour justifier saint Denys d'Alexandrie, saint Athanase écrit qu'il a parlé économiquement κατ' οἰκονομίαν, à la manière des apôtres, insistant particulièrement sur la vérité qu'il voulait inculquer[3].

Paul de Samosate et le synode d'Antioche. — Jusqu'à ce temps, les sabelliens avaient surtout eu à cœur de défendre la divinité du Christ, identifiant le Fils avec le Père, afin de bien montrer que le Fils était un même Dieu avec le Père. Paul de Samosate, évêque d'Antioche, reconnut qu'en effet le Christ ne pouvait être Dieu que s'il formait une seule et même substance personnelle avec Dieu, que s'il était consubstantiel (ὁμοούσιος) avec Dieu[4]. Cette conception lui paraissant inaccep-

---

néanmoins ses leçons. Il mourut au temps du premier synode d'Antioche, en 264 ou 265.

1. *In Joan.*, t. X, 21; *P. G.*, XIV, 376.
2. *Ibid.*, t. II, 6.
3. *De sent. Dion.*, 6-12; *P. G.*, XXV, 488-497.
4. Ainsi, selon la théologie de Paul de Samosate, le Christ ne peut être Dieu que s'il forme une seule et même personne ou substance (ces deux termes étant considérés comme absolument synonymes) avec Dieu. Or, cela ne peut être. Donc, conclut-il, le Christ n'est pas Dieu. Dans le système doctrinal de l'évêque d'An-

table, il soutint que le Christ n'était qu'un homme investi d'une mission divine[1].

Voici du reste l'exposé complet de sa doctrine. Il n'y a en Dieu qu'une seule personne (πρόσωπον ἕν); on distingue principalement en lui une raison (λόγος), qui n'est qu'un simple attribut sans personnalité (ἀνυπόστατος). De ce *Logos* on dit qu'il est engendré par le Père, qu'il est Fils de Dieu; mais ce ne sont là que des manières de parler. Cependant, c'est le *Logos* de Dieu qui a parlé et agi par les prophètes et surtout en Jésus, Fils de Marie. Choisi par Dieu pour être, d'une manière très spéciale, l'agent de son *Logos*, Jésus possède un caractère éminemment surnaturel. Par ses souffrances il a racheté le monde. Dieu, en récompense, lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom : il l'a institué le juge des vivants et des morts, et il l'a revêtu d'une dignité toute divine; en ce sens, on peut dire qu'il est Dieu[2].

Firmilien, évêque de Cappadoce, accompagné de Grégoire de Césarée, celui qui devait être bientôt Grégoire le Thaumaturge, et plusieurs autres évêques se rendirent à Antioche dans l'intention d'arrêter l'hérésie. Denys d'Alexandrie, invité lui aussi à venir, ne put le faire à cause de son âge avancé; il se contenta d'écrire une lettre à l'église d'Antioche. Un premier synode se tint à Antioche qui n'aboutit à aucun résultat. Paul, esprit subtil et ergoteur distingué, sut se dérober. Mais dans un autre synode qui eut lieu en 267 ou 268, Paul de Samosate, convaincu d'hérésie, fut déposé et excommunié. Comme il refusait de se soumettre, l'empereur Aurélien intervint et fit respecter la volonté du concile.

Saint Grégoire le Thaumaturge. — Disciple de prédilection

---

tioche, le mot ὁμοούσιος avait un sens modaliste. Aussi, comprend-on que les Pères du concile d'Antioche aient été amenés à repousser le terme ὁμοούσιος. Cf. J. Tixeront, *Théol. anténic.*, p. 432.

1. La conception de Paul de Samosate sur Dieu et sur le Christ est à peu près celle des protestants unitaires.

2. Epiphan., *Hær.*, LXV, 1-7; *P. G.*, XLII, 13-24. — Euseb., *Hist. eccl.*, l. VII, XXVII, 2; XXX, 11.

d'Origène à Césarée, adversaire du sabellianisme comme des doctrines de Paul de Samosate, évêque de Néocésarée, saint Grégoire le Thaumaturge a toujours été considéré par les Grecs comme la plus grande autorité de la fin du IIIe siècle. Il nous reste de lui une remarquable exposition de la foi trinitaire qu'il dut rédiger vers l'année 265 :

« Un seul Dieu, Père du *Logos* vivant, de la Sagesse subsistante, de la Puissance, de l'Empreinte éternelle : Parfait engendrant le Parfait; Père du Fils unique.

« Un seul Seigneur, unique de l'unique, Dieu de Dieu : Empreinte et Image de la divinité : Parole efficace, Sagesse qui embrasse la disposition de toutes choses, Cause efficiente de toute création : Fils véritable du Père véritable, invisible de l'invisible, incorruptible de l'incorruptible, immortel de l'immortel, éternel de l'éternel.

« Et un seul Esprit-Saint, tenant de Dieu son existence, et manifesté par le Fils : Image parfaite du Fils parfait, vie cause des vivants, source sainte, sainteté produisant la sanctification : dans lequel est révélé Dieu le Père qui est sur toutes choses et en toutes choses, et le Fils par qui toutes choses.

« Trinité parfaite qui n'est divisible ou séparable ni en gloire, ni en éternité, ni en royauté.

« Rien donc de créé ou de servile dans la Trinité, rien d'adventice, rien qui, n'existant pas d'abord, advienne ensuite. Jamais donc n'a manqué ni le Fils au Père, ni l'Esprit au Fils. Mais toujours la même Trinité immuable et inaltérable[1]. »

Le Modalisme et l'Arianisme au commencement du IVe siècle. — Arius était né à Alexandrie vers l'an 256. Devenu prêtre, il était affecté en 313 par l'évêque Alexandre à la direction de l'église de Baucalis.

L'évêque Alexandre avait coutume de réunir les prêtres de

1 Cité dans GREGOR. NYSS., *De vita S. Greg. thaum.*, P. G., XLVI, 910.

son église, afin de leur donner des directions disciplinaires et doctrinales. En ce temps de fermentation religieuse, la mesure était des plus sages. Or, un jour qu'il avait exposé le dogme de la Très Sainte Trinité, Arius crut découvrir dans la doctrine de son évêque des tendances sabelliennes. Il lui en fit un reproche public. Les explications qu'on lui donna ne purent le faire changer d'avis. Il s'entêta dans sa manière de voir, soutenant que le Fils était distinct du Père au point de lui être inférieur en substance, que le Fils n'était pas éternel, et qu'il était seulement la première créature du Père. Tout autre enseignement, affirmait Arius, n'était que du sabellianisme. L'hérésie qui devait porter le nom d'Arius était formulée.

A partir de ce temps, la controverse modaliste ou sabellienne passa au second plan. L'unique préoccupation des esprits fut de montrer que le Fils était Dieu absolument, au même titre que le Père. Les termes de modalisme ou de sabellianisme ne furent plus guère employés que par les ariens, pour qualifier la doctrine de ceux qui les censuraient.

Remarquons toutefois que les Pères du concile de Nicée, qui condamnèrent l'arianisme, entendirent également définir contre les sabelliens le dogme trinitaire. La base même du symbole qu'ils rédigèrent, et dont nous allons avoir à nous occuper, est l'affirmation de l'existence d'un seul Dieu en trois personnes. Le terme de personne n'est pas encore employé dans son sens rigoureux, mais les Pères définissent clairement la chose, lorsqu'ils disent qu'en Dieu, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont réellement distincts.

§ IV

LA THÉOLOGIE DE SAINT THOMAS.

Les Précurseurs de saint Thomas. — Saint Thomas continue en ligne directe la pensée de saint Augustin. Il lui emprunte ses vues, mais il les synthétise, les précise et les approfondit.

Au moment où parut saint Augustin, les grandes controverses

ariennes étaient terminées. L'illustre évêque d'Hippone se préoccupa donc beaucoup moins de batailler contre des adversaires que d'approfondir le mystère.

Dans son exposé[1], il part de l'essence divine une, simple et indivisible, et il montre comment elle s'épanouit sans supériorité de nature, ni priorité de temps, mais dans un ordre d'origine, en trois personnes réellement distinctes. Qu'est-ce donc que ces trois personnes qui sont réellement distinctes, et qui cependant ne divisent pas l'unité et la simplicité divines? Ce sont des relations qui ne se confondent pas avec la substance, puisqu'elles ne sont pas quelque chose d'absolu, mais qu'on ne saurait non plus traiter d'accidents, parce qu'elles sont essentielles à la nature divine, éternelles et nécessaires comme elle.

Saint Augustin cherche, dans le monde, des images ou des analogies de la Trinité. Il en voit partout. Il n'y a en cela rien de surprenant. Puisque toutes choses ont été créées par la Trinité, n'est-il pas naturel qu'elles en gardent l'empreinte? L'âme humaine, la plus parfaite des créatures de Dieu après les anges, porte éminemment la marque de sa divine origine. Aussi, les opérations immanentes de l'intelligence et de la volonté qui constituent en nous la vie intellectuelle, doivent servir à présenter le mystère de la vie divine. Le Fils est Fils par cela même qu'il est Verbe, et le Verbe procède de l'intellection du Père, qui est une vraie génération; le Saint-Esprit procède de l'amour conjoint du Père et du Fils.

On a déjà reconnu, dans cette doctrine, les principaux éléments de la synthèse thomiste.

Ajoutons que, avant d'être étudiée par saint Thomas, la théologie trinitaire de saint Augustin avait déjà été mise en œuvre par le Maître des Sentences, et par le Bienheureux Albert le Grand. Le second fut le maître incomparable de l'Ange de l'École; les écrits du premier guidèrent longtemps sa pensée.

---

1. *De Trinitate*, l. V-XV.

Les principes de la synthèse thomiste. — Saint Thomas part de cette vérité révélée qu'il y a en Dieu deux processions. Les Livres Saints nous apprennent, en effet, que Dieu le Père engendre un Fils de toute éternité, et que du Père et du Fils procède l'Esprit-Saint. Ces processions qui, en Dieu, ne peuvent être qu'immanentes, saint Thomas les étudie par comparaison avec les opérations principales de la vie intellectuelle qui sont la pensée et l'amour; il établit que la procession du Fils est une procession par manière de pensée, tandis que la procession du Saint-Esprit est une procession par voie d'amour[1].

Du fait des processions en Dieu, saint Thomas conclut à l'existence des relations réelles[2]. En effet, chaque procession, en Dieu, fonde deux relations réelles. La procession du Verbe par l'acte de pensée-génération fonde la relation active du Père au Fils, et la relation passive du Fils au Père; la procession du Saint-Esprit par l'amour conjoint du Père et du Fils fonde la relation active du Père et du Fils au Saint-Esprit, et la relation passive du Saint-Esprit au Père et au Fils. Les deux processions en Dieu fondent donc quatre relations réelles : la paternité et la filiation, la spiration active et la spiration passive[3].

---

1. *Sum. theol.*, Iª, q. XXVII, a. 1 et 2; q. XXXVII, a. 1 et 2. Nous étudierons plus loin la nature des processions en Dieu d'après saint Thomas.

2. On définit la relation en général, le rapport de quelque chose à quelque chose : *Respectus alicujus ad aliquid, ut ad terminum.* Les relations que nous considérons sont toutes fondées sur une action qui émane d'un principe pour aboutir à un terme, distinct seulement d'une façon virtuelle de la substance du principe. Elles consistent essentiellement soit dans le rapport actif du principe au terme, soit dans le rapport passif du terme au principe.

3. *Sum. theol.*, Iª, q. XXVIII, a. 4 : *Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii. Processio autem Verbi dicitur generatio secundum propriam rationem qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas; relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio. Processio vero amoris non habet nomen proprium, unde neque relationes quæ secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii hujus processionis spiratio* [*seu spiratio activa*]; *relatio autem procedentis processio* [*seu spiratio passiva*].

Dans les créatures, les relations réelles, qu'on les considère dans leur fondement ou dans leur être relatif lui-même, sont toutes des accidents. Il n'en saurait être de même en Dieu, où il n'y a pas d'accidents. Aussi, les relations réelles, si on les considère dans leur fondement, ne font qu'un avec la substance divine; et, si on les considère dans leur être relatif, elles ne peuvent être distinctes de la substance divine que d'une distinction virtuelle[1]. Mais, bien que, en Dieu, les relations réelles ne soient distinctes de la substance que d'une distinction virtuelle, celles qui s'opposent aux autres relations sont cependant distinctes d'une distinction réelle[2].

La personne envisagée concrètement, c'est une substance rationnelle individualisée au point d'être rendue distincte de toute autre substance, et, par suite, incommunicable. D'une manière abstraite, la personne ou la personnalité c'est cette détermination qui individualise la substance rationnelle au point de la rendre complètement distincte et, par suite, incommunicable[3].

Or, il n'y a de réellement distinctif en Dieu que les relations

---

1. *Sum. theol.*, I^a, q. XXVIII, a. 2 : *Quicquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale : nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto; sed quicquid est in Deo, est ejus essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiæ divinæ, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiæ secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiæ rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiæ. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentiæ, sed unum et idem.*

2. *Ibid.*, a. 3 : *Ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quæ sunt de ratione illius. Sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quod attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quæ est essentia, in qua est summa unitas, et simplicitas, sed secundum rem relativam.*

3. Cf. *supra*, pp. 9-10.

d'origine : *Distinctio in divinis non fit nisi per relationem originis*[1]. Donc, les personnes, en Dieu, sont constituées par les relations d'origine.

Nous avons admis quatre relations réelles en Dieu. Allons-nous reconnaître quatre personnes? Non. En effet, pour qu'une relation réelle constitue une personne, il faut qu'elle soit distincte des autres relations; elle ne peut être distincte des autres relations que si elle leur est opposée. Or, parmi les quatre relations, la spiration active est sans doute opposée à la spiration passive, et cela suffit pour qu'elle soit une relation réelle; mais elle est commune au Père et au Fils; aussi, ne réalise-t-elle pas la distinction voulue pour constituer une personne. Il n'y a donc que trois personnes en Dieu, ni plus ni moins[2].

De même que les relations d'origine, les personnes divines sont réellement distinctes entre elles, bien qu'elles soient identiques à une seule et même substance, plus exactement bien qu'elles ne soient distinctes de la même substance que d'une distinction virtuelle[3].

---

1. *Sum. theol.*, Iª, q. xxix, a. 4.

2. *Ibid.*, q. xxx, a. 2 : *Plures personæ sunt plures relationes subsistentes ab invicem realiter distinctæ. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi ratione oppositionis relativæ. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere. Si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eamdem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo, et filiatio, cum sint oppositæ relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona Patris, et filiatio subsistens est persona Filii. Aliæ autem duæ relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quod ambæ uni personæ conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quod una uni, et alia alii. Non autem potest esse quod processio conveniat Patri, et Filio, vel alteri eorum : quia sic sequeretur quod processio intellectus prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio, si persona generans et genita procederent a spirante : quod est impossibile. Relinquitur ergo quod spiratio conveniat et personæ Patris et personæ Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem, nec ad filiationem : et per consequens oportet quod conveniat processio alteri personæ, quæ dicitur persona Spiritus Sancti, quæ per modum amoris procedit. Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis, scilicet Patrem, et Filium et Spiritum Sanctum.*

3. Voir sur tous les différents points qui viennent d'être traités dans cette leçon

La synthèse thomiste. — La personne, c'est ce qui distingue tellement une substance rationnelle d'une autre qu'elle devient incommunicable. S'il en est ainsi, en quoi consistera la personne en Dieu? Dans la réalité divine, à raison de son infinie perfection et simplicité, il ne saurait y avoir d'autre principe de distinction que ceux qui sont constitués par les relations d'origine. Ce sont les relations d'origine qui font les personnes. Combien y a-t-il de relations d'origine en Dieu? De toute éternité, le Père engendre le Fils, et du Père en tant qu'il engendre le Fils procède l'Esprit-Saint. Les relations d'origine, distinctes les unes des autres, se ramènent donc à trois : la paternité par laquelle le Père engendre le Fils; la filiation par laquelle le Fils est engendré du Père; la spiration par laquelle l'Esprit-Saint procède du Père en tant qu'il engendre un Fils. Ces trois relations sont entre elles de telle manière que l'une ne peut être sans les deux autres; par suite, qui dit Père, dit Père engendrant le Fils, et, par suite de cet acte, proférant l'Esprit-Saint; elles durent éternellement; elles constituent la vie même de Dieu. Il y a donc trois personnes en Dieu, et trois personnes réellement distinctes, puisqu'elles expriment trois relations d'origine réellement distinctes.

Cependant, il n'en est pas des relations divines comme des relations humaines. Celles-ci sont des accidents inhérents à la substance et réellement distincts de cette substance. Dans la réalité divine, à raison de son infinie perfection et simplicité, il ne saurait y avoir une substance et des accidents, et, à plus forte raison, une distinction réelle entre la substance et les accidents. Tout l'être qui est en Dieu est substantiel. Par suite, les relations de paternité, de filiation, de spiration qui, en Dieu, forment les éléments constitutifs de la personne, sont des relations substantielles qui ne peuvent être distinctes de la substance divine que d'une distinction virtuelle.

S'il en est ainsi, on conçoit très bien que l'on puisse admettre trois personnes en Dieu sans détruire l'unité divine; mais on

---

le remarquable *Commentaire* du P. Buonpensiere, *In Iam Partem Sum. theol.*, q. xxviii, pp. 131-195.

ne voit pas comment ces trois personnes qui ne sont distinctes de la substance divine que d'une distinction virtuelle, peuvent encore être réellement distinctes entre elles. Ici, saint Thomas fait observer que les trois personnes peuvent être distinctes entre elles, parce qu'elles sont distinctes de la substance divine tout au moins d'une distinction virtuelle[1]. Mieux vaudrait peut-être se réfugier de suite dans le caractère analogique de tous les concepts et de tous les termes par lesquels nous exprimons Dieu; c'est en effet la dernière réponse que l'on puisse donner.

Le dogme de la Très Sainte Trinité se ramène donc à énoncer cet ineffable mystère. Le Père engendre le Fils, et, dans cette génération, il lui communique toute sa substance: le Père et le Fils donnent toute leur substance à l'Esprit-Saint. Mais, de même que le Fils reçoit toute la substance du Père, ainsi il lui rend toute la substance qu'il reçoit; de même que l'Esprit-Saint reçoit toute la substance du Père et du Fils, ainsi il leur rend toute la substance qu'il reçoit. C'est dans cette communication réciproque de vie que nous voyons la trinité des personnes en Dieu. La personne du Père consiste en ce qu'elle donne la substance divine; la personne du Fils consiste en ce qu'elle reçoit la substance du Père; la personne du Saint-Esprit consiste en ce qu'elle reçoit la substance du Père et du Fils. La substance divine est possédée éternellement, également par les trois personnes[2].

---

1. *Sum. theol.*, I^a^, q. XXVIII, a. 3, ad 1um : *Quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quæ sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum; non autem in his quæ differunt ratione. Unde, licet actio sit idem motui, similiter et passio; non tamen sequitur quod actio et passio sint idem : quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter licet paternitas sit idem secundem rem cum essentia divina, et similiter filiatio; tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.* Cf. H. Buonpensiere, *loc. laud.*, a. 2.

2. La synthèse thomiste part de l'unité de la substance divine pour s'élever, par les processions, à la trinité des personnes. L'unité de la substance divine qu'il faut sauvegarder avant tout conduit à dire que les personnes divines ne peuvent consister que dans les relations d'origine.

Parallèlement à cette synthèse qui, avons-nous dit, s'inspire des principes de

ARTICLE II

Le Fils est Dieu.

Doctrine de l'Église. — Nous croyons que la personne du Fils est Dieu absolument, aussi bien que la personne du Saint-Esprit.

Il est évident que cette doctrine ne peut être prouvée que par des textes qui ont trait à la personne du Fils, et qui établissent que la personne du Fils est Dieu. Or, ces textes se rapportent presque tous non pas à la personne du Fils, considérée isolément, mais à la personne du Fils qui s'est fait homme, c'est-à-dire au Christ. C'est que la personne du Fils n'a guère été manifestée autrement que par la révélation du Fils de Dieu fait homme.

Si tel est l'ordre des choses, il va sans dire que nous sommes obligés de nous y conformer, et de considérer tout ensemble le Fils de Dieu engendré par le Père de toute éternité, et le Fils de Dieu fait homme dans le sein de la Vierge Marie, Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Et nous croyons qu'il est Dieu absolument. Nous ne disons pas que le Fils est Dieu, en ce sens qu'il possède avec Dieu le

---

saint Augustin, il s'en est élaboré une autre qui, au lieu de parler de l'unité de la substance, considère en premier lieu les personnes. Cette synthèse continue plutôt la théologie trinitaire des Pères grecs. Ses principaux auteurs sont Richard de Saint-Victor, Alexandre de Halès et saint Bonaventure.

Richard de Saint-Victor fonde toute sa théorie sur cette parole de la Révélation : Dieu est amour. Or, l'amour exige en Dieu une pluralité de personnes. Aimer, en effet, c'est se donner. Il y a donc en Dieu Celui qui aime, Celui qu'il juge digne d'aimer *Condignus*, à qui il donne un amour suprême et qui lui rend ce même amour. Mais, de plus, il y a l'Ami commun *Condilectus*. Dans l'amour mutuel, tel qu'il se manifeste parmi nous hommes, lorsque surtout cet amour est ardent, rien de plus rare, mais rien de plus beau que de vouloir qu'un autre que nous soit aimé autant que nous-même par celui que nous aimons et qui nous aime souverainement. Aussi, la perfection et la consommation de l'amitié entre les deux personnes divines exigent un associé à cette mutuelle dilection. Selon cette conception, l'Esprit-Saint sera l'exigence et le fruit de l'amour réciproque du Père et du Fils. Voir l'exposé complet de ce système dans Th. de Régnon, *op. cit., Étude* X.

Père un rapport transcendant et unique d'origine et de sainteté. S'il en était ainsi, ce ne serait qu'improprement qu'on pourrait l'appeler Dieu ; en réalité, il serait seulement divinisé autant qu'une simple créature peut l'être, il serait seulement divin. Mais nous disons et nous croyons que le Fils unique du Père, qu'on le considère avant ou après son Incarnation, est Dieu, aussi bien que le Père, parce que le Père l'a engendré de toute éternité par la communication de toute sa substance, parce qu'il possède la substance divine tout autant que le Père, parce qu'il vit selon une vie divine absolument identique à celle du Père.

Cette doctrine définie par le concile de Nicée [1] a été reprise par les grands conciles christologiques de Constantinople [2], d'Éphèse [3], de Chalcédoine [4]. Elle tient la première place dans le symbole de Nicée et de Constantinople [5] et dans le symbole de saint Athanase [6] ; elle est le dogme fondamental de l'Église catholique.

Nous en rechercherons les origines dans la *Sainte Écriture* et dans la *Tradition des Pères.*

§ I

LA DIVINITÉ DU FILS D'APRÈS LES SYNOPTIQUES.

Jésus Messie. — Dans la seconde moitié du dernier siècle et au commencement de l'ère nouvelle, l'espérance messianique passionne les esprits au plus haut degré [7].

---

1. DENZ., 54.
2. *Ibid.*, 86.
3. *Ibid.*, 113-124.
4. *Ibid.*, 148.
5. *Ibid.*, 86.
6. *Ibid.*, 39-40.
7. Trois écrits surtout gardent l'écho des espérances messianiques, dans les années qui précédèrent la venue du Sauveur : le *Livre d'Hénoch*, ch. XC, 37-38, *traduction* F. MARTIN ; le *Psautier de Salomon*, XVII-XVIII, cf. SWETE, *The Old Testament in Greek*, vol. III ; les *Livres sibyllins*, l. III, cf. ALEXANDRE, *Oracula sibyllina*, Paris, 1841-1856.

Le *Livre d'Hénoch* est un recueil de traités apocalyptiques dont les dates de

On s'attend à des bouleversements d'ordre cosmologique et social : ce sera comme l'enfantement du nouvel ordre de choses. Le Messie-Roi [1] se manifestera à l'improviste, soit qu'ayant vécu caché pendant quelques années [2] il se présente tout à coup, soit qu'il apparaisse soudainement sur les nuées [3]. D'abord, il jugera entre le peuple d'Israël et ceux qui l'oppriment; dans le peuple, il jugera entre les bons et les méchants.

---

composition s'échelonnent entre les années 170 et 64 avant Jésus-Christ. Le texte original, sans doute en hébreu, est perdu. On en possède des versions primitives, plus ou moins fidèles en latin, en éthiopien et en grec. Les *Psaumes de Salomon*, composés en hébreu, ne nous sont parvenus que dans une version grecque. On estime qu'ils furent composés par un pharisien, entre les années 70 et 40 avant Jésus-Christ. Quant aux *Livres sibyllins*, ils contiennent des oracles placés dans la bouche de la Sibylle païenne, mais composés en réalité par des auteurs païens, juifs et chrétiens. Le tout est en hexamètres grecs. Le livre III[e] relate la partie juive. La première section, ℣℣. 1-92, date de la seconde moitié du dernier siècle; la seconde section, ℣℣. 97-118, est plus ancienne et est généralement reportée vers l'an 140 avant Jésus-Christ.

Parmi les écrits du premier siècle qui peuvent aussi servir à l'étude des espérances messianiques, il convient de signaler l'*Assomption de Moïse*, composée en hébreu ou en araméen (4 avant Jésus-Christ — 6 ou 7 après Jésus-Christ), qui ne nous est parvenue qu'en une version latine; le *Livre des Jubilés*, composé en hébreu vers la même époque, dont il ne reste guère qu'une version éthiopienne et latine; l'*Apocalypse de Baruch*, composée en hébreu (50-90 après Jésus-Christ), conservée en syriaque; l'*Apocalypse d'Esdras*, connue sous le nom de *IV[e] Livre d'Esdras*, composée en hébreu ou en grec, par un auteur juif (81-96 après Jésus-Christ), conservée seulement en différentes versions; la version latine figure en appendice dans notre Vulgate; les *Dix-huit Bénédictions* ou la *Prière des Juifs*, 70-100 après Jésus-Christ; les *Targoumim* ou versions paraphrasées du texte hébreu en langue araméenne, dont l'origine et l'importance ont été mentionnées plus haut, p. 26.

1. Le terme Messie, en hébreu *Mashiaḥ*, en araméen *Meshîḥâ'*, signifie proprement *Oint* ou *Sacré* (Χριστός, *Christus* ou *Unctus*). Ce titre avait longtemps servi à désigner ceux que l'onction sainte avait consacrés rois d'Israël, souverains théocratiques du peuple de Dieu. Le Messie attendu, Oint du Seigneur par excellence, apparaissait donc à l'esprit des Juifs comme un roi, ou plutôt comme *le Roi*, inaugurateur et suprême souverain d'un royaume nouveau, définitif et incomparablement glorieux, comme le *Messie-Roi*. Cf. M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*.

2. Hérode, après avoir consulté les Princes des prêtres et les Scribes du peuple, dit aux Mages que le Messie doit naître enfant à Bethléem. Cf. Matth., ii, 2-6.

3. Cf. Hénoch, xlvi, lxii. — IV Esdr., xiii, 3. Ces écrits s'inspirent manifestement de Daniel, vii, 13. Deux traditions existent donc sur le mode de l'avènement messianique. Cette remarque, utile surtout pour l'étude du royaume messianique, est d'une assez grande importance.

Tous les impies, mis à part, seront soumis à de terribles châtiments. Après ce jugement, commencera le royaume messianique, appelé soit le royaume de Dieu, parce qu'il sera une nouvelle théocratie, mais bien supérieure à la première, gouvernée par le Messie au nom de Dieu, soit le royaume des cieux, parce qu'en ce temps-là le nom de « cieux » servait à remplacer le nom de Dieu, parce que ce royaume viendrait des cieux et aurait là son chef, parce que ce royaume n'aurait sa pleine réalisation que par delà la mort à la vie terrestre, dans un lieu idéal qu'on appelait les Cieux. Le royaume de Dieu s'étendra par toute la terre, et les Gentils seront appelés à en faire partie; cependant, le royaume appartiendra tout d'abord aux enfants d'Abraham. La prospérité matérielle n'aura pas de bornes. Mais par-dessus tout, ce sera le royaume de la sainteté, de la vie de Dieu dans les cœurs.

Car le Messie-Roi sera en même temps le Prophète par excellence. Pur de tout péché, il dirigera les hommes dans la voie de la justice et de la crainte de Dieu[1]. De plus, il l'emportera

---

1. Cf. *Psautier salomonien*, XVII, 21-34 :
« Vois, Seigneur, et fais surgir pour eux leur roi, fils de David,
« Au temps que tu as fixé, ô Dieu, pour régner sur Israël ton serviteur,
« Et ceins-le de force, afin qu'il réduise les chefs injustes,
« Qu'il purifie Jérusalem des nations qui la foulent en la ruinant.
« Sage et juste, qu'il chasse les pécheurs de l'héritage,
« Qu'il brise l'insolence du pécheur comme les vases du potier;
« Avec une verge de fer qu'il mette en pièces toute leur confiance;
« Qu'il détruise toutes les nations sans morale par la parole de sa bouche;
« Que ses menaces mettent en fuite devant lui les nations,
« Qu'il convainque les pécheurs par les [propres] pensées de leur cœur.
« Et il réunira un peuple saint qu'il dirigera dans la justice,
« Et il jugera les tribus du peuple sanctifié par le Seigneur son Dieu,
« Et il ne permettra pas à l'injustice de s'installer encore au milieu d'eux.
« Et aucun homme habile au mal n'habitera avec eux,
« Car il les connaîtra tous pour les fils de leur Dieu.
« Et il les répartira sur le pays dans leurs tribus;
« Ni colon, ni étranger ne résidera plus parmi eux.
« Il jugera les peuples et les nations dans la sagesse de sa justice.
« Et il aura les peuples des nations sous son joug pour le servir,
« Et il rendra gloire au Seigneur au vu de toute la terre,
« Et il purifiera Jérusalem redevenue sainte comme au commencement.
« Les nations viendront des extrémités de la terre pour voir sa gloire,

sur tous les autres prophètes par l'étendue de ses révélations et par l'éclat de ses miracles.

Non seulement le Messie sera saint, mais sa personne sera vraiment surhumaine. On lui attribue avant son apparition sur la terre une préexistence dans le ciel. Choisi par Dieu dès l'éternité pour devenir le roi parfait d'Israël, il vit en communion avec Dieu longtemps avant le début de sa mission [1]. Toutefois, si l'on incline à regarder le Messie préexistant comme un personnage transcendant par rapport à l'humanité, on persiste à le considérer comme une créature de Dieu [2]; on évite de l'identifier avec Dieu, de l'identifier même avec le Verbe de Dieu [3].

En face de toutes ces croyances dans lesquelles se sont mêlées tant de considérations humaines, quelle sera l'attitude de Jésus?

Dès le début de la vie publique du Sauveur, Jean-Baptiste

« Portant comme présents les fils défaillants [de Jérusalem],
« Et verront la gloire du Seigneur dont Dieu l'a glorifiée.
« Pour lui, [il règne] sur eux comme un roi juste, instruit par Dieu,
« Et il n'y a pas de son temps d'injustice parmi eux,
« Car tous sont saints et leur roi est le Christ « du » Seigneur.
« Car il ne mettra pas son espérance dans les chevaux, les cavaliers, les arcs,
« Et il n'aura pas un amas d'or et d'argent pour la guerre,
« Il ne placera pas son espérance dans le nombre pour le jour du combat.
« Le Seigneur lui-même est son roi, espérance de celui qui est fort par l'espérance [en Dieu,
« Et il fera grâce à toutes les nations craintives devant lui. »

1. Hénoch, ch. XLVIII, 3 : « Et avant que le soleil et les signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits »; ch. LXII, 7 : « Car devant lui est caché le Fils de l'homme, et le Très-Haut l'a gardé devant sa puissance et l'a révélé aux élus. » Le *IV° Livre d'Esdras* (ch. XII, 32; ch. XIII, 24, 52), et le *Targum de Jonathan sur Zacharie* (ch. IV, 7), s'expriment dans des termes non moins significatifs. Voir à ce sujet le récent ouvrage du P. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, pp. 218-224.

2. C'est précisément pour n'avoir pas voulu reconnaître la divinité de Jésus que le judaïsme refusait en même temps de voir en lui le Sauveur. Au temps de saint Justin, Tryphon disait encore, en se faisant l'interprète du peuple juif, que le Messie attendu ne devait être qu'un homme descendu des hommes : « Πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι. » *Dialogue avec Tryphon*, XLIX.

3. Cf. J. Lebreton, *La révélation du Fils de Dieu*, *Études religieuses*, 3 mars 1908. — *Les Origines du dogme de la Trinité*, p. 152.

le présente comme le Messie chargé d'accomplir le jugement final et d'établir le royaume de Dieu. Cette annonce sert de prélude aux manifestations qui se produisent au baptême de Jésus. L'Esprit-Saint, en descendant sur lui, le consacre publiquement l'Oint de Dieu, le Christ, le Messie, ainsi que le déclare la voix du ciel : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé[1]. » Cette affirmation solennelle est bientôt suivie d'une sorte de contre-épreuve. Satan soupçonne que Jésus est le Messie et lui propose de le montrer par les signes caractéristiques. Jésus repousse ces suggestions, mais sans décliner le titre de Messie[2].

Ce qu'il a refusé à Satan, Jésus l'accorde au peuple. Le Messie promis doit accomplir des œuvres prodigieuses. Or, depuis le commencement jusqu'à la fin de son ministère, Jésus multiplie les miracles.

Pendant ce temps, Jésus fait d'importantes déclarations. Dans la pensée des Juifs, le royaume doit paraître avec le Messie. Or, Jésus déclare qu'avec lui le royaume est venu[3]. Un jour, Jésus et ses disciples étaient à Césarée. « Qui dit-on que je suis? » leur demande-t-il. Pierre répond, selon saint Matthieu[4] : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant »; selon saint Marc[5] : « Vous êtes le Christ »; selon saint Luc[6] : « Vous êtes le Christ de Dieu. » Et Jésus approuve Pierre.

La confession de Pierre et l'approbation de Jésus lèvent définitivement le voile. A partir de ce jour, les allusions du Sauveur deviennent de plus en plus fréquentes. L'entrée triomphale à Jérusalem manifeste bien sa dignité messianique. Enfin, devant le grand-prêtre, Jésus affirme qu'il est « le Christ, Fils de Dieu ». Et il ajoute ces paroles : « Désormais, vous verrez le Fils de l'homme siéger à la droite du Tout-Puissant et venir sur les nuées du ciel[7]. »

---

1. MATTH., III, 17. — LUC., III, 21-22.
2. MATTH., IV, 1-12. — LUC., IV, 1-13.
3. MATTH., XI, 3-5; XII, 28. — LUC., VII, 19-21; XI, 20; XVII, 20-21.
4. MATTH., XVI, 16.
5. MARC., VIII, 29.
6. LUC., IX, 20.
7. MATTH., XXVI, 64. — MARC., XIV, 62. — LUC., XXII, 68-69.

Après tous ces témoignages, on est bien obligé d'arriver à cette conclusion que Jésus s'est regardé comme le Messie et a voulu être considéré comme tel[1]. Seulement, si l'on s'en tient à la seule appellation de Messie que Jésus a acceptée ou bien qu'il s'est attribuée, on n'est pas autorisé à dire qu'il s'est présenté comme un Messie supérieur à celui que ses contemporains attendaient. L'appellation de « Fils de l'homme » aura déjà une portée plus élevée.

Jésus Fils de l'homme. — L'expression « Fils de l'homme » est très souvent employée dans l'Ancien Testament pour signifier tout simplement l'homme[2]. Ézéchiel s'en sert à chaque instant pour désigner le prophète chargé de manifester les desseins de Dieu[3]. C'est une formule d'humilité pour marquer la disproportion qui existe entre Dieu et l'instrument de ses révélations. Mais il en est autrement dans le livre de Daniel. Là, le Fils de l'homme, c'est le Messie-Roi, venant sur les nuées du ciel, environné d'une gloire immense[5].

---

1. M. Harnack s'étonne à juste titre qu'un savant comme Wellhausen ait pu douter que Jésus se soit désigné comme le Messie. Quant à lui, il trouve que pour arriver à cette conclusion, il faudrait disjoindre les récits évangéliques. Cf. *Das Wesen des Christentums*, 8e Conf., p. 82.

2. *Num.*, XXII, 19. — Ps. VIII, 5. — Is., LI, 12; LVI, 2. — Jerem., XLIX, 18. — Job, XVI, 21; XXV, 6. — *Eccli.*, XVII, 25.

3. Ezéchiel a employé cette expression 80 fois.

4. Daniel, VII, 13-14.

5. Notons que cette expression est très fréquente dans le livre d'Hénoch. Souvent elle signifie seulement l'homme; dans le *Livre des Paraboles*, ch. XLVI-LXXI, cette expression sert à désigner le Messie. Citons, par exemple, le début du ch. XLVI : « Là je vis quelqu'un qui avait une « tête de jours » [Dieu], et sa tête était comme de la laine blanche; et avec lui un autre dont la figure avait l'apparence d'un homme, et sa figure était pleine de grâce, comme un des anges saints. J'interrogeai l'ange qui marchait avec moi, et qui me faisait connaître tous les secrets au sujet de ce Fils de l'homme : « Qui est-il, et d'où vient-il; pourquoi « marche-t-il avec la Tête des jours ? » Il me répondit et me dit : « C'est le Fils de « l'homme, qui possède la justice et avec lequel la justice habite, qui révélera tous « les trésors des secrets, parce que le Seigneur des esprits l'a choisi, et son sort a « vaincu par le droit devant le Seigneur des esprits pour l'éternité. Le Fils de l'homme « que tu as vu fera lever les rois et les puissants de leurs couches, et les forts de « leurs sièges; et il rompra les freins des forts, et il brisera les dents des pé- « cheurs. »

Jésus s'est laissé appeler le Messie. Lorsqu'on lui a demandé s'il était le Messie, il a répondu qu'il l'était. Cependant l'expression par laquelle il a préféré se désigner est celle de Fils de l'homme. Quel sens a-t-il donné à cette formule?

Pour certains critiques, Jésus s'est donné comme le Fils de l'homme entrevu par Daniel. Or, ce Roi triomphateur était précisément celui que le peuple attendait sous le nom de Messie. En soi ces deux expressions étaient donc synonymes. Aussi, en se donnant comme le Fils de l'homme, Jésus se donnait bien comme le Messie. Mais, au temps où Jésus enseignait, on ignorait généralement cette synonymie. En se présentant comme le Fils de l'homme, Jésus voulait voiler son messianisme. Cette méthode lui permettait de l'affirmer par des œuvres et d'échapper plus facilement aux ovations tumultueuses et compromettantes[1].

D'autres critiques estiment que Jésus, en se donnant comme le Fils de l'homme, a voulu marquer qu'il se mettait en relation non pas avec le Messie national entrevu par Daniel et attendu par ses contemporains, mais avec le Serviteur de Dieu, prédit en Isaïe, qui devait être l'homme des douleurs, méprisé et détesté du peuple, et qui, par ses souffrances et par sa mort ignominieuse, devait racheter les multitudes[2].

Ces deux opinions ne sont-elles pas trop exclusives? Sans nul doute, Jésus s'est avant tout donné comme le Serviteur de Dieu venu en ce monde pour vivre dans l'humilité, dans l'obéissance jusqu'à la mort de la croix, afin de racheter le peuple. Mais

---

1. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, pp. 210-217. — A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, 8e Conf., p. 82. — G. B. STEVENS, *The Theology of the New Testament*, p. 51. — V. ROSE, *Études sur les Évangiles*, ch. v, *Fils de l'homme* ; ch. VI, *Fils de Dieu*, p. 196.

2. P. BATIFFOL, *L'Enseignement de Jésus*, pp. 198-199 : « L'expression Fils de l'homme est liée non plus seulement à la pauvreté, à l'humilité, au labeur de Jésus, mais à sa passion. Elle évoque ainsi l'idée du serviteur de Jahvé décrit par Isaïe, « l'homme de douleurs et connaissant la souffrance » (Is., LIII, 1-12). Et de fait il est probable que le sens enfermé par Jésus dans l'expression Fils de l'homme est solidaire de l'idée du serviteur de Jahvé dont la mort est la rançon du peuple. Ce sens exclut sûrement toute idée de gloire messianique et de royauté triomphante. »

immédiatement après sa mort il devait entrer dans la gloire, dans une gloire telle qu'aucun homme ne peut la concevoir. Lui mourant au péché et ressuscitant à la gloire, tous les hommes, en principe, mourraient au péché et ressusciteraient à la gloire. Il leur resterait à s'unir en fait à la vie du Christ, à participer à sa mort par le renoncement en attendant de participer à sa gloire. Cette glorification du Christ en même temps que de tous ceux qui lui seraient unis devait coïncider avec des catastrophes terrestres qui dépasseraient peut-être en étendue tout ce que les contemporains de Jésus, dans leur langage imagé, s'étaient représenté.

En se donnant comme le Fils de l'homme, il semble donc que Jésus se soit présenté comme le Messie attendu, mais qui, avant d'entrer dans sa gloire, devait passer par toutes les humiliations du Serviteur de Dieu, prédit par Isaïe [1].

Cette explication paraît plus conforme avec l'ensemble des discours évangéliques [2]. Seulement il faut reconnaître qu'il n'est pas plus permis selon cette opinion que selon les deux autres, qu'elle cherche à concilier, de voir, dans l'appellation « Fils de de l'homme », une affirmation de la divinité du Christ. La déclaration cherchée se trouve dans le titre de Fils de Dieu que le Sauveur a non moins formellement revendiqué.

Jésus Fils de Dieu. — Dans la langue de l'Ancien Testament, le mot « fils », outre son sens propre et restreint, marque tout rapport intime d'origine, de dépendance, d'affection analogue au rapport qui existe entre un fils et son père.

L'expression « Fils de Dieu » en particulier sert à désigner tout individu qui est uni à Dieu par des relations étroites. Dans la

---

1. Is., LIII, 1-12. La doctrine du Messie souffrant, bien que peu commune parmi les contemporains du Sauveur, n'était pas cependant complètement oubliée. Voir à ce sujet M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, pp. 235-236.

2. L'opinion qui vient d'être exposée ne diffère, semble-t-il, que par quelques nuances de celle que reçoivent W. Sanday, *Jésus-Christ*, dans *Dict. of the Bible*, p. 625; — M. Lepin, *op. cit.*, p. 113; — J. Tixeront, *La Théologie anténicéenne*, t. I, p. 67.

Genèse [1], dans les Psaumes [2], dans le livre de Job [3], elle est appliquée aux anges; dans les Psaumes [4], elle est donnée aux magistrats; dans le livre de la Sagesse [5], elle est donnée aux justes.

Cependant tel n'est pas le sens le plus ordinaire du titre de Fils de Dieu. Plus souvent il est employé pour nommer le peuple bien-aimé de Dieu, le peuple juif [6]; plus souvent encore il est donné au roi d'Israël [7] qui gouverne actuellement la nation choisie, et surtout au Roi par excellence qui doit venir fonder le royaume idéal.

Ce dernier sens est le plus commun dans les Apocryphes : le Fils de Dieu c'est presque toujours le Messie, dont on attend prochainement la venue [8].

Il était d'une extrême importance de déterminer la portée de l'expression « Fils de Dieu » dans les livres canoniques ou apocryphes; car, selon toutes vraisemblances, les contemporains de Jésus durent lui appliquer ce titre dans le sens qu'il avait à leur époque.

Le Sauveur est appelé Fils de Dieu par l'ange, le jour de l'annonciation; par une voix du ciel, au baptême et à la transfiguration; par le démon; par ses contemporains et par lui-même. Laissons de côté l'appellation qui vient de l'ange, d'une voix du ciel, du démon; les circonstances, en effet, ne permettent guère d'en déterminer le sens. Considérons seulement celle qui vient des contemporains de Jésus ou de Jésus lui-même.

Sans aucun doute, dans la pensée des Juifs qui interrogèrent le Sauveur, les deux expressions Fils de Dieu et Messie étaient synonymes. Il ne semble pas qu'il y ait lieu d'interpréter autre-

---

1. *Gen.*, VII, 1-4.
2. Ps. XXIX, 1.
3. JOB. I, 6; II, 1; XXXVIII, 7.
4. *Ps.* LXXXII, 6-7.
5. *Sap.*, II, 13, 18; V, 5.
6. *Deut.*, XIV, 1-2. — *Ex.*, VI, 22. — Os., XI, 1.
7. *II Reg.* (II SAMUEL), VII, 14; — Ps. II, 7-11; LXXXIX, 26-27.
8. HÉNOCH, CV, 2; — *Psautier salomonien*, XVII, 26-36; XVIII, 8. — IV ESDR., VII, 28-29; XIII, 32.

ment les termes dont se servit le président du sanhédrin. Jésus y fut traité de blasphémateur tout simplement pour avoir dit qu'il était le Messie, Fils de Dieu, affirmant ainsi entre lui et Dieu le rapport très intime que devait posséder l'Oint de Dieu, quand, selon les vues étroites du grand-prêtre, il était manifeste qu'il n'en portait pas les caractères.

Faut-il faire une exception pour les textes de la confession de saint Pierre?

Nous avons déjà rapporté cette importante déclaration. Qui dit-on que je suis, moi le Fils de l'homme? demande Jésus à Pierre. Et l'apôtre répond, selon saint Matthieu : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant [1] »; selon saint Marc : « Vous êtes le Christ [2] »; selon saint Luc : « Vous êtes le Christ de Dieu [3]. » Jésus lui dit alors : « Tu es heureux, Simon, fils de Jonas, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais c'est mon Père qui est dans les cieux [4]. » Puis le Sauveur promet à Pierre de lui donner les clefs du royaume des cieux [5]. Et il recommande aux disciples de ne dire à personne ce qu'ils viennent d'entendre à son sujet [6]

D'après certains critiques, il faudrait identifier ici comme ailleurs les deux expressions Christ ou Messie et Fils de Dieu. La synonymie est clairement indiquée par les variantes que les Évangélistes n'hésitent pas à introduire dans la réponse de Pierre [7]. Si Jésus dit à Pierre qu'il tient ce qu'il a dit non pas de la chair et du sang, mais d'une révélation de Dieu, c'est que Pierre, à l'encontre des Juifs, a vu dans le Fils de l'homme, le Messie attendu [8]. Il a levé le voile par lequel Jésus avait jusqu'ici caché son messianisme.

Il semble, en effet, que c'est la parole dont Jésus a accom-

---

1. Matth., xvi, 16.
2. Marc., viii, 29.
3. Luc., ix, 20.
4. Matth., xvi, 17.
5. *Ibid.*, xvi, 18-19.
6. *Ibid.*, xvi, 20. — Marc., viii, 30. — Luc., ix, 21.
7. V. Rose, *Études sur les Évangiles*, ch. vi, *Fils de Dieu*.
8. *Ibid.*, ch. v, *Fils de l'homme*, p. 177.

pagné la réponse de Pierre qui doit aider à en comprendre le véritable sens. Mais, vraiment, ce discours si solennel, suivi, en saint Matthieu, d'une promesse si importante, serait-il uniquement motivé par ce fait que Pierre aurait mis fin à une équivoque? Qu'on veuille bien encore remarquer que cette équivoque, si tant est qu'elle ait existé, se trouvait déjà passablement dissipée; car la voix du ciel, le jour du baptême, et plus encore le grand nombre des miracles qu'il avait accomplis, avaient, depuis longtemps, désigné Jésus comme le Messie. Si donc le Sauveur dit à Pierre que pour affirmer ce qu'il vient de dire, il lui a fallu une lumière surnaturelle, c'est que l'apôtre a entrevu dans la personne de son Maître plus que le Messie, plus que le Fils de Dieu=Messie, mais le vrai Fils de Dieu [1].

Du reste, n'est-ce pas sous ce titre, bien qu'en termes nécessairement obscurs pour un esprit juif, que Jésus s'est toujours présenté? Si l'on tient compte de l'ensemble de paroles par lesquelles le Sauveur a affirmé sa relation avec Dieu, il nous semble qu'à cette question il faut répondre par l'affirmative.

Ainsi lorsque Jésus parle de Dieu son Père, il ne se met jamais sur le même rang que ses disciples. Il dit « votre Père [2] » et « mon Père [3] »; jamais il ne dit « notre Père ». En certains passages, l'intention de cette antithèse apparaît jusqu'à l'évidence : « Venez, les bénis de mon Père, dit le Sauveur aux apôtres, posséder le royaume qui vous est préparé depuis le commencement du monde [4] », et, un peu plus loin : « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai de nouveau avec vous, dans le royaume de mon Père [5]. »

---

1. M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, *La divinité du Christ d'après les Synoptiques*, p. 286-287, 332-333. — M. J. Mailhet, *Jésus Fils de Dieu*, p. 83.

2. Matth., v, 16, 45, 48; vi, 1, 6, 8, 14, 15, 26, 32; vii, 11; x, 20, 29; xviii, 14. — Marc., xi, 25. — Luc., vi, 36; xi, 13; xii, 30, 32.

3. Matth., vii, 21; x, 32-33; xii, 50; xv, 13; xvi, 27; xviii, 10, 19, 35; xx, 23. — Marc., viii, 38. — Luc., ii, 49; xxii, 29; xxiv, 49.

4. Matth., xxv, 34.

5. *Ibid.*, xxvi, 29,

Dans la parabole des vignerons, le Sauveur est encore plus affirmatif. Un père de famille ayant planté une vigne la loua à des vignerons, et partit en voyage. Quand vint le temps de la récolte, il envoya ses serviteurs pour recevoir le produit de la vigne. Les vignerons les saisirent et les mirent à mort. Alors le père de famille envoya son fils, en disant : Ils respecteront mon fils. Mais quand les vignerons virent le fils, ils dirent : Voici l'héritier, venez, tuons-le et nous aurons son héritage. Et s'étant saisis de lui, ils le tuèrent[1]. Or la pensée du Sauveur est transparente. Les serviteurs envoyés par le père de famille vers les vignerons et mis à mort par eux représentent les prophètes envoyés par Dieu et mis à mort par les Juifs. Le propre fils du père de famille envoyé en dernier lieu représente Jésus. Il est vis-à-vis de Dieu et des prophètes ce que le fils est, dans la parabole, vis-à-vis du père de famille et vis-à-vis des serviteurs : il est le vrai Fils de Dieu.

Aussi peut-il dire : « Toutes choses m'ont été données par mon Père; personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, ni le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils a voulu le révéler[2]. » Si transcendante est la personne du Fils que seul le Père sait tout se qu'est le Fils ; de même, si transcendante est la personne du Père que seul le Fils le connaît. Cette connaissance réciproque suppose entre ces deux êtres une relation unique d'égalité, qui ne peut être fondée que sur une communauté ou une identité de vie.

En se donnant comme le Fils de Dieu, Jésus a donc affirmé sa divinité.

---

1. Matth., xxi, 33-39. — Marc., xii, 1-12. — Luc., xx, 9-15.

2. Matth., xi, 27. — Luc., x, 22. L'authenticité de ce verset, contestée par M. Loisy, est admise par les critiques les plus libéraux : MM. A. Harnack, B. Weiss, J. Weiss, O. Holtzmann, E. Stapfer. A propos de ce verset dont il ne conteste nullement l'authenticité, M. Bovon écrit : « [Le] Christ découvre de telles profondeurs dans sa personne que Dieu seul, affirme-t-il, est en mesure de les sonder. L'échange d'activité de ces deux êtres ne se comprend que par une relation de vie à laquelle, en dehors d'eux, nul n'a le droit de prétendre ; encore ici, le Rédempteur domine de haut notre terre, il est vraiment le Fils unique de Dieu. » *Théologie du Nouveau Testament*, p. 443, Lausanne, 1902.

Mais cette affirmation, si décisive qu'elle soit, vaut peut-être moins que celle qui résulte de l'attitude générale prise par le Sauveur pendant tout le temps de son existence terrestre. Sa méthode était, en effet, de s'imposer beaucoup plus par l'action que par la parole. Les paroles peuvent être l'objet d'interprétations variées : les faits gardent toujours la même portée.

Jésus Dieu et homme tout ensemble. — Ce qui frappe tout d'abord, lorsqu'on se met en face de la personne du Sauveur, c'est le contraste qui existe entre son humilité profonde et la conscience qu'il a de sa supériorité.

Il est toujours modeste, humble, réservé. Et cependant il déclare qu'il est plus grand que Moïse et Élie qui, dans la scène de la transfiguration, apparaissent à ses côtés [1]; il est plus grand que David qui l'appelle son Seigneur [2]; Jean-Baptiste, qu'il dit être le plus grand des prophètes, n'est que son précurseur [3]. Jésus se présente comme supérieur même aux anges. Les anges sont à son service ; au moment de la passion, il n'aurait, dit-il, qu'un mot à prononcer, et son Père lui en enverrait douze légions [4]. Ils ne sont pas seulement les anges de son Père : ce sont ses anges à lui, les exécuteurs de ses volontés. A son dernier avènement, ils formeront autour de lui une escorte d'honneur; il les enverra par tout le monde chercher les justes, ses élus [5]. Comme on le voit, Jésus se place au-dessus des hommes et des anges, tout à côté de Dieu.

Aussi revendique-t-il les pouvoirs les plus élevés. C'est en

---

1. MATTH., XVII, 1-9. — MARC., IX, 1-9. — LUC., IX, 28-36.

2. MATTH., XXII, 42-46. — MARC., XII, 35-37. — LUC., XX, 41-44. Ces passages relatent l'énigme proposée par Notre-Seigneur aux scribes, au sujet du Christ, Fils et pourtant Seigneur de David. La difficulté ne peut se résoudre, semble-t-il, que si l'on admet que le Christ, fils de David selon la chair, est en même temps Fils de Dieu selon une nature supérieure. « A lire sans préjugé les déclarations de Jésus, écrit G. DALMAN, on ne peut échapper à cette conclusion que le Messie est en réalité le Fils d'un plus grand que David, à savoir le Fils même de Dieu. » *Die Worte Jesu*, p. 234.

3. MATTH., XI, 9-11. — LUC., VII, 26-28.

4. MATTH., XXVI, 53.

5. *Ibid.*, XXIV, 31. — MARC., XIII, 27.

son propre nom, de sa propre autorité, par une vertu personnelle qu'il commande aux éléments, qu'il chasse les démons, qu'il guérit les malades, qu'il ressuscite les morts. D'un mot il opère immédiatement tous ces prodiges [1].

Il fait preuve à l'égard de la Loi d'une indépendance inouïe. D'une part il proclame la divinité de la Loi, et, d'autre part, il la modifie et s'attribue le pouvoir de le faire, en employant des paroles qui révèlent clairement qu'il se considère comme investi d'une autorité souveraine : « Vous avez appris qu'il a été dit aux Anciens... Et moi, je vous dis.... » Cette indépendance, il l'affirme en particulier à l'égard du sabbat. Il guérit en ce jour; il laisse ses disciples cueillir des épis. Comme on lui reproche cette attitude, il déclare qu'il est maître même du sabbat [3]. Et ailleurs il explique sa conduite en disant que les prêtres, lorsqu'ils sont dans le temple, violent, sans péché, le sabbat. Or, il y a ici plus que le temple [4].

Remettre les péchés, c'est exercer un droit divin. Jésus en convient et use cependant de ce droit. Comme on le lui reproche, il prouve qu'il possède ce droit, en guérissant physiquement celui qu'il vient de guérir moralement. L'argument est sans réplique. Il n'en coûte pas plus, en effet, déclare le Sauveur, de dire au paralytique : « Tes péchés te sont pardonnés », que de lui dire : « Lève-toi et marche. » Le tout est que la chose se fasse. Or, afin que l'on sache bien que les péchés du paralytique lui ont été pardonnés, que le Sauveur possède le droit de remettre les péchés : « Lève-toi, dit-il au paralytique, prends ton lit et va dans ta maison [5]. » Et le paralytique se leva et s'en alla dans sa maison. Ce pouvoir de remettre les péchés, Jésus le possède si bien en propre qu'il le transmet à ses apôtres [6], de même

1. MATTH., VII, 26; IX, 6. — MARC., I, 25-26; IV, 39. — LUC., IV, 35; V, 24-25; VIII, 24.
2. MATTH., V, 22, 28, 32, 34, 39, 44.
3. MATTH., XII, 8. — MARC., II, 28. — LUC., VI, 2-5.
4. MATTH., XII, 5-6.
5. MATTH., IX, 1-8. — MARC., II, 1-12. — LUC., V, 17-26.
6. MATTH., XVIII, 18.

qu'il leur avait donné le pouvoir de faire des miracles[1].

Investi du pouvoir de remettre les péchés à ceux qui croiront en lui, venu en ce monde pour donner sa vie en rançon pour les péchés de la multitude[2], il sera aussi, à la fin des temps, le juge suprême des vivants et des morts. Il apparaîtra dans tout l'éclat de la gloire, et, de sa propre autorité, il prononcera sur tous les hommes la sentence de vie et de mort éternelle[3].

Ainsi le Sauveur s'est placé non seulement au-dessus des hommes les plus célèbres de l'histoire d'Israël, mais au-dessus des anges. Il n'a pas hésité à revendiquer les pouvoirs les plus élevés, celui de faire des miracles, de transformer la Loi, de remettre les péchés, de s'ériger en juge suprême des vivants et des morts. Il s'est attribué une supériorité incomparable, et, par cette attribution, il s'est affirmé non seulement comme l'envoyé de Dieu par excellence, mais comme l'Homme-Dieu. Dès lors, on comprend que lui si jaloux des droits de Dieu, si attentif à repousser les honneurs des Juifs, si sévère pour l'orgueil des pharisiens, ait permis avec tant de facilité à ceux qui croyaient en lui, d'une foi véritable, de lui rendre l'adoration réservée à la Divinité[4]. On comprend aussi qu'il ait

1. Matth., x, 1, 8. — Marc., iii, 15; vi, 7. — Luc., ix, 1-2; x, 9.
2. Matth., xxvi, 28. — Marc., xiv, 24. — Luc., xxii, 20.
3. Matth., xxiv-xxv. — Marc., xiii. — Luc., xxi.
4. M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, p. 277, écrit : « A vrai dire, l'expression employée par les évangélistes, d'*adoration* ou de *prostration*, n'a pas toujours le sens religieux d'hommage proprement divin que nous avons coutume de lui réserver. Elle peut servir à marquer l'attitude d'un serviteur aux genoux de son maître, celle d'un sujet aux pieds de son souverain... Néanmoins l'expression revêt fréquemment un sens religieux, et, lorsqu'elle a un sens religieux, c'est toujours celui de l'*adoration* proprement dite, c'est-à-dire de l'hommage suprême qui est dû à Dieu seul... Or, cet hommage, Jésus ne le repousse à aucun moment ; même quand il emprunte aux circonstances le caractère d'un hommage de religion, il l'accepte et il l'approuve. Sans doute, tous ceux qui se prosternent ainsi à ses pieds n'ont pas l'intention de lui rendre l'adoration réservée à la Divinité. Souvent, cependant, leur prostration revêt le caractère général d'un hommage religieux. N'est-ce pas déjà au grand thaumaturge, à l'homme de Dieu, que paraît s'adresser l'adoration du lépreux et celle du chef de la synagogue. Mais, surtout, le possédé de Gérasa, les bateliers du lac de Génésareth, découvrirent bien le vrai sens de leur prostration, lorsque, en tombant aux pieds de Jésus, ils le proclamèrent « Fils de Dieu », « le Fils du Très-Haut ». Enfin, on ne peut douter qu'il n'y ait

demandé non seulement vis-à-vis de son enseignement, mais vis-à-vis de sa personne, la foi, l'obéissance, l'amour, un attachement absolu, c'est-à-dire un attachement qui exigeait le renoncement à tout ce qui n'était pas lui[1].

§ II

LA DIVINITÉ DU FILS D'APRÈS L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN.

Le caractère de l'Évangile selon saint Jean. — C'était au disciple bien-aimé qu'il appartenait de faire connaître aux hommes, de la manière la plus explicite, la nature intime du Sauveur. Aussi, son Évangile est-il une affirmation presque continuelle de la divinité de Jésus. Dès le prologue, il décrit *sa préexistence éternelle.* Tout le long de son récit, il montre *l'égalité du Fils avec le Père.* Son regard a pénétré jusqu'au mystère de *la communauté de vie entre le Fils et le Père.*

Le Verbe de Dieu. — Le Verbe est de toute éternité; il est Dieu[2]. C'est qu'il est en Dieu, littéralement vers Dieu, c'est-à-dire dans une relation continuellement active avec Dieu[3]. Il est, en effet, le Fils *monogène* de Dieu le Père, celui qui possède par voie de génération éternelle la plénitude de la divinité[4]. Aussi, après qu'il se fut incarné, nous contemplâmes sa gloire. Cette gloire lui appartenait en propre, comme celle qu'un fils unique tient de son Père[5]. Par lui tout a été créé[6]; par lui nous sont venus la Loi, la révélation, les dons du salut[7]. Personne n'a jamais vu Dieu. Mais nous, en voyant,

---

eu une intention d'hommage religieux chez les saintes femmes et les apôtres qui se prosternèrent devant le Christ ressuscité. »

1. MATTH., X, 32-33, 37-42; XI, 28; XIV, 24-25.

2. Le Verbe est Dieu, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος. Il est à remarquer que Θεός est employé sans article. C'est tout simplement pour qu'on ne fasse pas de confusion, en disant : « Et Dieu était le Verbe. »

3. JOAN., I, 1.

4. *Ibid.*, I, 18.

5. *Ibid.*, I, 14.

6. *Ibid.*, I, 3, 10.

7. *Ibid.*, I, 3-5, 11-13.

dans l'humanité qu'il avait prise, le Fils unique qui possède la plénitude de la divinité, nous avons connu Dieu[1].

Son égalité avec le Père. — Cette égalité déjà affirmée dans le prologue fait l'objet d'importantes déclarations dans le cours de l'Évangile.

C'est ainsi que Jésus connaît le Père comme le Père le connaît. Et il est le seul qui ait vu le Père[2]. Jésus aime le Père comme le Père l'aime[3]. Le Fils a la même puissance que le Père ; car le Père montre au Fils tout ce qu'il fait et tout ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement[4]. Il a reçu du Père les deux attributs caractéristiques de la divinité, celui de vivifier et celui de juger : « Comme le Père ressuscite les morts et donne la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui il veut ; le Père même ne juge personne, mais il a donné au Fils le jugement tout entier[5]. » Égal au Père en intelligence, en amour, en puissance, il a droit aux mêmes honneurs que le Père[6]. Refuser d'honorer le Fils, c'est refuser au Père le culte qui lui est dû[7].

La communauté de vie entre le Père et le Fils. — Mais si le Fils est l'égal du Père, c'est que le Père et le Fils sont unis dans un rapport très étroit, au point qu'ils vivent l'un dans l'autre : « Ne crois-tu pas, dit Jésus à Philippe, que je suis dans le Père et que le Père est en moi...? Croyez sur ma parole que je suis dans le Père et que le Père est en moi[8]. » Par suite, voir le Fils[9], c'est voir le Père[10]; connaître le Fils, c'est connaître le Père ; recevoir le Fils, c'est recevoir le Père[11] ;

1. JOAN., I, 18.
2. *Ibid.*, VI, 46 ; VII, 28-29 ; X, 14-15.
3. *Ibid.*, III, 35 ; V, 20 ; X, 17 ; XIV, 31 ; XV, 9 ; XVII, 24.
4. *Ibid.*, V, 19-20.
5. *Ibid.*, V, 21-22.
6. *Ibid.*, V, 23 ; XII, 24 ; XIV, 21-23.
7. *Ibid.*, V, 23 ; XV, 23.
8. *Ibid.*, XIV, 10 ; XVII, 22.
9. *Ibid.*, XIV, 9.
10. *Ibid.*, XIV, 7.
11. *Ibid.*, XIII, 20.

tout ce que le Père possède, le Fils le possède également[1]. En un mot, le Père et le Fils n'ont qu'une seule et même vie, ils ne sont qu'un : « Mon Père et moi nous sommes un[2]. » N'est-ce pas déjà affirmer l'unité de substance du Père et du Fils?

§ III

LA DIVINITÉ DU FILS D'APRÈS LES ÉPITRES DE SAINT PAUL[3].

Importance du témoignage de saint Paul. — « Je vous le déclare, frères, écrit l'apôtre aux Galates, l'Évangile que j'ai prêché n'est pas de l'homme; car ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçu ni appris, mais par une révélation de Jésus-Christ[4]. »

Cet avertissement de saint Paul permet d'estimer toute l'importance de son témoignage. Le Christ glorieux s'est laissé voir à lui sur le chemin de Damas. Il lui a révélé son Évangile en même temps qu'il l'a constitué son apôtre. Ainsi, c'est du Seigneur lui-même qu'il a appris la doctrine qu'il expose[5].

Du reste, son enseignement ne diffère pas de celui des apôtres[6]. Il est connu et accepté de Pierre, Jacques et Jean : « Voyant que l'Évangile m'avait été confié pour les incirconcis, comme à Pierre pour les circoncis, — car celui qui a fait de Pierre l'apôtre des circoncis a aussi fait de moi l'apôtre des Gentils, — et ayant reconnu la grâce qui m'avait été accordée,

---

1. JOAN., XVI, 15 ; XVII, 10.
2. *Ibid.*, X, 30.
3. Un travail presque identique à celui que nous commençons pourrait être fait sur les *Actes des Apôtres*. Voir à ce sujet E. MANGENOT, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Actes des Apôtres*, *Revue de l'Institut catholique*, novembre-décembre, 1907.
4. *Gal.*, I, 11-12.
5. *I Cor.*, XI, 23.
6. M. FEINE après avoir comparé les divers sujets de la doctrine de saint Paul avec les différents points de la doctrine synoptique, conclut en disant que les deux enseignements sont identiques. Saint Paul rapporte l'enseignement du Sauveur en le marquant seulement de la puissante originalité de son esprit. Cf. *Christus und Paulus*, Leipzig, 1902.

Jacques, Céphas et Jean, qui sont regardés comme des colonnes, nous donnèrent la main, à Barnabé et à moi, en signe de communion, pour aller, nous aux païens, eux aux circoncis.[1] »

Sa doctrine d'ensemble sur la divinité du Sauveur. — Le Christ a été un homme comme nous[2]; il est né de la femme[3]; il nous est apparu comme un serviteur[4]; il s'est soumis à la loi de Moïse[5]; il a obéi à la volonté de Dieu jusqu'à la mort de la Croix[6].

Cependant il n'a pas connu personnellement le péché[7]. Toute l'humanité a péché en Adam : elle a été réconciliée dans le Christ[8]. C'est que tandis que le premier homme, Adam, venait de la terre, le Christ vient du ciel : il est céleste[9].

Il existait donc avant son apparition dans la chair, principe et fin de toute création[10], de toute sanctification[11], riche[12], dans la condition de Dieu[13], le Fils de Dieu[14]. Et il ne saurait être question ici que d'une relation substantielle ; car, parlant de ce Fils de Dieu, l'apôtre l'appelle le propre Fils de Dieu[15], l'image de Dieu[16], la sagesse de Dieu[17]; en plusieurs endroits, il l'appelle simplement Dieu[18].

---

1. *Gal.*, II, 7-9.
2. *I Cor.*, XV, 21; — *Rom.*, V, 15; VIII, 3.
3. *Gal.*, IV, 4.
4. *Philipp.*, II, 7.
5. *Gal.*, IV, 4.
6. *Philipp.*, II, 8.
7. *II Cor.*, V, 21.
8. *Rom.*, V, 12-21.
9. *I Cor.*, XV, 47-49.
10. *Col.*, I, 15-17.
11. *Eph.*, I, 4.
12. *II Cor.*, VIII, 9.
13. *Philipp.*, II, 6.
14. *Gal.*, I, 16; II, 20; IV, 4; — *I Thess.*, I, 10; — *I Cor.*, I, 9; XV, 28; — *II Cor.*, I, 19; XI, 31; — *Rom.*, I, 3, 4, 9; V, 10; VIII, 3, 29, 32; — *Eph.*, IV, 13; — *Col.*, I, 13.
15. *Rom.*, VIII, 32.
16. *II Cor.*, IV, 4; — *Col.*, I, 15.
17. *I Cor.*, I, 30.
18. *Rom.*, IX, 1-5; — *Tit.*, I, 3.

Aussi le Christ, Fils de Dieu, est-il, selon saint Paul, le Seigneur par excellence. Sans doute, même avant de l'avoir complètement reconnu pour le Messie, les disciples avaient donné à Jésus le titre de Seigneur[1]; quelques-uns de ceux qui étaient venus implorer des miracles avaient parlé de même[2]. Mais cette expression n'avait sur les lèvres de ceux qui l'imploraient qu'un sens limité : Jésus était leur Seigneur en ce sens qu'il était leur thaumaturge, leur prophète, leur docteur[3]. Tout autre est le langage du grand apôtre. Jésus est le Seigneur sans restriction. Dieu, lorsqu'il l'a ressuscité des morts, l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute principauté, de toute autorité, de toute puissance, de toute dignité, de tout nom qui se peut nommer, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir[4]; en d'autres termes, Dieu, en même temps qu'il l'a ressuscité des morts, l'a intronisé Seigneur sur toutes choses[5].

C'est pourquoi il doit être adoré comme Dieu : au nom de Jésus, tout genou doit fléchir dans les cieux, sur la terre et dans les enfers[6]. Il doit être invoqué comme Dieu. De même que les Juifs trouvaient leur salut en invoquant le nom de Κύριος-*Yahweh*[7], de même les chrétiens seront sauvés s'ils invoquent le nom de Κύριος-Ἰησοῦς[8]. Ils ne le feront que si l'Esprit-Saint leur donne de le faire; car personne ne peut dire « Jésus est le Seigneur », si ce n'est par l'Esprit-Saint[9].

1. Matth., xiii, 51; xviii, 21.
2. Matth., viii, 5-8; ix, 29; xv, 27; xx, 31, 33.
3. Cf. V. Rose, *Études sur la théologie de saint Paul*, *Rev. bibl.*, 1er octobre, 1903, p. 347.
4. *Eph.*, i, 20-23.
5. Cet enseignement de saint Paul est le pendant de celui de saint Matthieu (xxviii, 18), où Jésus ressuscité dit à ses disciples : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. » En saint Paul, comme du reste en saint Matthieu, ce langage ne veut pas dire que Jésus n'était pas Seigneur avant sa résurrection. Il l'était, mais la déclaration devant le monde entier n'avait pas encore eu lieu; elle fut accomplie par la résurrection.
6. *Philipp.*, ii, 10-11.
7. Joel, ii, 32.
8. *Rom.*, x, 9.
9. *I Cor.*, xii, 3.

Ainsi, selon saint Paul, Jésus est homme, mais il est en même temps le vrai Fils de Dieu, Dieu de Dieu. Il est le Seigneur par excellence qu'il faut adorer et prier[1].

Examen de quelques textes particulièrement significatifs. — Certains docteurs de l'Église de Colosses, en Phrygie, exagéraient le culte des anges. Ils leur attribuaient un rôle considérable dans la création au point de les égaler au Christ préexistant.

Or, dans l'épître aux Colossiens, saint Paul attaque cette science « dérivée, dit-il, de la tradition des hommes et conforme aux éléments du monde[2] ». C'est la fausse science à laquelle il oppose la vraie science du Christ[3]. Cette vraie science, voici en quoi elle consiste :

« Il est [le Christ] l'image du Dieu invisible, né avant toute créature; car c'est en lui que toutes choses ont été créées, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre, les choses visibles et les choses invisibles, Trônes, Dominations, Principautés, Puissances; tout a été créé par lui et pour lui. Il est, lui, avant toutes choses, et toutes choses subsistent en lui. Il est la tête du corps de l'Église, lui qui est le principe, le premier-né d'entre les morts, afin qu'en toutes choses il tienne, lui, la première place; car Dieu a voulu que toute sa plénitude habitât en lui; et il a voulu réconcilier par lui toutes choses avec lui-même, celles qui sont sur la terre et

---

1. A ce sujet le P. Rose fait cette très juste remarque : « Et si l'on prend garde que le mot κύριος, chez les Grecs, était synonyme de Dieu; que Paul informé des notions élémentaires de leur théologie, n'a pas craint de le mettre en circulation dans les communautés chrétiennes, de conversion récente, à peine dépouillées des croyances d'autrefois, qui en avaient encore conservé les cadres, et qui, par l'entrain naturel de leur pensée, devaient croire Jésus-Seigneur Dieu, on comprendra tout le sens et la portée de la confession de saint Paul. » Cf. *loc. cit.*, p. 349.

2. *Col.*, II, 8.

3. *Ibid.*, I, 9 : « Οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ... »

celles qui sont dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix[1]. »

Donc le Christ ne saurait être placé au même rang que les anges. Il est, lui, le créateur de toutes choses, au-dessus de tout ce qui existe, éternel; il possède[2]... la plénitude de la divinité, en termes plus explicites, qui sont ceux que l'apôtre emploie plus loin, en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité. Bien qu'il ne l'appelle pas formellement Dieu, l'apôtre lui décerne des caractères qui ne conviennent qu'à Dieu; à n'en pas douter, pour lui le Christ est vraiment Dieu.

Cette conclusion s'impose encore davantage si l'on prend soin de comparer la doctrine de l'épître aux Colossiens avec celle des Livres sapientiaux dont manifestement elle s'inspire. C'est ainsi qu'il dit que le Christ préexistant est l'image du Dieu invisible, né avant toute créature; car toutes choses ont été créées par lui et pour lui. Il est, lui, avant tout, et toutes choses subsistent en lui[3]. En d'autres termes, saint Paul identifie la Sagesse de l'Ancien Testament avec le Christ préexistant. On ne saurait mieux affirmer, bien qu'indirectement, la divinité du Christ.

Mais, dira-t-on, puisque l'apôtre fait ici une christologie, pourquoi ne déclare-t-il pas en termes explicites que le Christ est Dieu, que le Christ est le vrai Fils du Père? Remarquons bien que saint Paul n'a pas adressé son épître à ceux qui pourraient lui faire ce reproche : il écrivait aux Colossiens. Or quels étaient les besoins de cette chrétienté? Le contenu de la lettre le dit explicitement : c'était d'apprendre que le Christ préexistant ne devait pas être confondu avec les êtres intermédiaires, qui, selon certains philosophes, étaient intervenus dans la création du monde. Si donc l'apôtre n'a pas précisé davantage les rapports du Christ préexistant avec Dieu le Père, c'est que

1. *Col.*, I, 15-20.
2. *Col.*, II, 9.
3. Voir *Prov.*, ch. VIII. — *Eccli.*, ch. XXIV. — *Sap.*, ch. VII, 24-30.

la controverse à laquelle il était préoccupé de donner une solution, ne portait pas sur ce point : il s'agissait uniquement des rapports du Christ avec les créatures.

Ce sont des préoccupations d'un ordre moral qui amenèrent saint Paul à affirmer de nouveau, dans l'épître aux Philippiens, la divinité du Christ :

« Ayez en vous les sentiments qui étaient dans le Christ Jésus. Existant dans la condition de Dieu (ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων), il ne regarda pas comme une proie l'égalité avec Dieu (τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ), mais il se dépouilla lui-même en prenant la condition de serviteur (μορφὴν δούλου) et devenant semblable aux hommes; et, reconnu homme par ses dehors (καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος), il s'abaissa, se faisant obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la Croix. C'est pourquoi aussi Dieu l'a exalté sans mesure[1]. »

Ces textes si lumineux par eux-mêmes, s'éclairent encore par leur rapport nécessaire avec la doctrine de l'épître aux Colossiens. Tout a été fait par le Christ, tout subsiste en lui, tout est pour lui. Dès lors, il faut qu'il existe dans la condition de Dieu et, par suite, qu'il possède la nature divine, qu'il soit vraiment Dieu.

Après de telles déclarations, il n'y a pas lieu d'être surpris de lire déjà dans l'épître aux Romains :

« [Les Israélites] de qui est issu selon la chair le Christ, qui est au-dessus de tout, Dieu béni dans les siècles. Amen! (..... ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν)[2]. »

On ne saurait souhaiter un texte plus clair et plus catégorique que cette formule. Aussi, depuis longtemps les exégètes libéraux se sont-ils appliqués à briser cette phrase de manière à rapporter la doxologie finale non pas au Christ, mais à Dieu le Père.

Dès l'année 1516, Érasme, dans ses annotations au *Novum*

1. *Philipp.*, II, 6-7.
2. *Rom.*, IX, 5-6.

Testamentum græce, mettait un point après κατὰ σάρκα, et traduisait ainsi : « Les Israélites de qui le Christ est issu selon la chair. Celui qui est au-dessus de toutes choses est le Dieu béni dans tous les siècles. » Cette ponctuation a été reprise par Tischendorf en 1842.

Selon Reuss[1], il faudrait mettre une virgule après κατὰ σάρκα, et un point après ἐπὶ πάντων, et traduire : « Les Israélites de qui est issu selon la chair le Christ qui est au-dessus de toutes choses. Que Dieu soit béni dans tous les siècles. »

Que faut-il penser de cette controverse?

Toute la Tradition a interprété ce texte dans le sens qui est selon la ponctuation adoptée par les catholiques. Puis, la ponctuation inaugurée par Érasme est si arbitraire que cet auteur finit lui-même par l'abandonner; elle a été formellement désapprouvée par Théodore de Bèze, et rejetée par Socin dont elle favorisait pourtant la doctrine.

De plus, ni la ponctuation érasmienne, ni la ponctuation de Reuss ne reposent sur quelque considération philologique. La construction d'une doxologie en l'honneur du Père exigerait, selon l'usage invariable du grec biblique, non pas Θεὸς εὐλογητός, mais l'ordre inverse εὐλογητὸς ὁ Θεός. Enfin, le contexte, le mouvement de la pensée et la construction même de la phrase sont plutôt favorables à l'interprétation traditionnelle[2].

---

1. *Études pauliniennes*, t. II, pp. 86-83.

2. A ce sujet le P. Durand écrit : « Il faudrait être bien prévenu pour ne pas convenir que les paroles ὁ ἐπὶ πάντων Θεός, entendues du Christ, non seulement ne heurtent pas le discours de l'apôtre, mais qu'elles sont encore tout à fait dans le courant de sa pensée. A la fin d'une énumération où il semble avoir eu souci de ne rien oublier des prérogatives dont les Israélites ont été l'objet, il est tout naturel que l'Apôtre aille jusqu'au bout de sa pensée, en insistant sur le caractère divin de ce Messie qui est d'Israël et pour Israël. La mention du Christ selon la chair, du Christ terrestre et humain appelle naturellement, par voie de contraste, ou si on préfère, par manière de cumulation, la mention du Christ céleste, du Christ selon Dieu, du Christ Dieu. C'est précisément le mouvement que saint Paul a déjà donné à sa pensée au commencement de la lettre (cf. c. I, 3-4) : « Son Fils « né de la race de David *selon la chair*, déclaré Fils de Dieu avec puissance « *selon l'Esprit de sainteté*. » Cf. *La divinité de Jésus-Christ dans saint Paul*, *Revue biblique*, octobre 1903, p. 564.

Du reste, une déclaration presque identique à celle de l'épître aux Romains se trouve dans une phrase de l'épître à Tite : « Nous attendons la bienheureuse espérance et la manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ, qui s'est livré pour nous afin de nous racheter de toute iniquité[1]. »

On convient généralement que si l'épître aux Hébreux n'a pas été composée par saint Paul, tout au moins elle a été écrite sous son influence et elle reproduit son enseignement. Or, le prologue de cette épître est une admirable profession de foi en la divinité du Christ. C'est par l'exposé de cette doctrine qu'il convient de terminer cette leçon.

Le judaïsme, indépendamment de son sacerdoce, eut trois sortes de médiateurs : les prophètes, les anges, Moïse. Mais combien leur rôle est inférieur à celui du Christ ! Autrefois, aux patriarches, Dieu a parlé par les prophètes et, parlant par eux, il a donné des révélations fragmentaires. Maintenant, à nous, c'est par le Fils qu'il nous a parlé, et, par lui, il nous a donné la révélation totale[2]. Il nous a parlé par le Fils, c'est-à-dire Celui qui est le rayonnement de la gloire du Père et l'empreinte de la substance[3]. Les anges n'étaient que les exécuteurs des volontés divines au sujet des élus[4]. Le Christ, lui, est le Fils engendré de toute éternité[5]. Ce que l'Ancien Testament disait de *Yahweh,* est dit du Christ. C'est ainsi que l'on dit de lui qu'il est le créateur de la terre, et les cieux sont l'ouvrage de ses mains ; il les change à son gré, incapable lui-même de changer[6]. Il est le roi du peuple : son trône est éternel : il tient un sceptre de droiture[7]. Il est Dieu[8]. Aussi, les anges doivent-ils l'adorer[9]. Quant à Moïse, il fut l'inten-

1. *Tit.*, II, 63.
2. *Hébr.*, I, 1-2.
3. *Ibid.*, I, 3.
4. *Ibid.*, I, 13-14.
5. *Ibid.*, I, 5.
6. *Ibid.*, I, 10-13.
7. *Ibid.*, I, 8-9.
8. *Ibid.*, I, 8.
9. *Ibid.*, I, 6.

dant fidèle de la maison de Dieu, c'est-à-dire du peuple de Dieu ; mais il n'y était qu'à titre de serviteur et la maison n'était pas à lui. Le Christ, en qualité de Fils, gouverne sa propre maison, c'est-à-dire l'Église ; car c'est lui qui l'a fondée. On ne voit pas ce que le prologue de saint Jean et les épîtres aux Philippiens et aux Colossiens ajoutent à cette affirmation expresse de la divinité du Christ[1].

§ IV

LA TRADITION DES PÈRES.

Idée générale. — Toutes les générations qui se succédèrent depuis les temps apostoliques jusqu'au commencement du IVe siècle répétèrent que le Christ était vraiment Dieu. Dans ce concert universel, quelques voix isolées s'élevèrent, pour dire que Jésus n'avait été qu'un homme supérieur seulement aux autres hommes par sa sainteté et par sa science, et que le Christ préexistant ou l'Esprit-Saint avait adopté le jour de son baptême. Mais ces affirmations firent peu d'impression, tant était grande la foi de la multitude au Christ-Dieu. Si, au IVe siècle, l'arianisme, grâce surtout à l'habileté de ceux qui s'en firent les propagateurs, séduisit beaucoup d'esprits, il ne tarda pas à être condamné par le concile de Nicée.

Les Pères apostoliques. — L'épître de Barnabé expose la doctrine de la divinité absolue du Fils, en reproduisant et en développant la christologie de saint Paul. Le Christ préexistant est apparu dans la chair, est-il dit, afin qu'il fût vu et touché par les hommes[1]. En lui-même, ils n'eussent pu ni le voir, ni le toucher, ceux qui ne peuvent voir le soleil, pourtant œuvre de ses mains et qui passera[2]. Caché sous le voile de la chair, il est méconnaissable ; il a beau se dire Fils

1. Cf. F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, pp. 516-524.
2. Barn. *Epist.*, v, 6.
3. *Ibid.*, v, 10.

de Dieu, on ne peut le croire, en se fiant aux apparences. Aussi n'est-ce qu'après sa mission remplie qu'il se révèle dans sa vraie nature[1]. Parce qu'il est seulement caché dans la chair, il se ressuscite lui-même, et il s'élève lui-même au ciel[2]. Le Christ-Dieu habite vraiment dans le cœur des siens, et, par cette présence, il est source de sagesse, de science, de pardon des péchés[3].

Dans son épître aux Corinthiens, saint Clément rapporte aussi, sous une forme il est vrai plutôt atténuée, la christologie de saint Paul. Splendeur de la Majesté de Dieu, écrit-il à propos du Christ, il est autant au-dessus des anges que le nom qu'il possède en propre est plus excellent que le leur. Car il est dit des anges qu'ils sont les ministres de Dieu, mais du Christ il est dit : « Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui[4]. » Ces paroles, tirées des psaumes CIV et II[5], avaient déjà été appliquées au Christ, dans l'épître aux Hébreux, pour signifier sa divinité absolue[6]. Saint Clément les prend dans le même sens. Il dit encore en parlant du Christ : « Étant le sceptre de la magnificence de Dieu, il pouvait venir dans l'éclat de sa gloire, mais il est venu dans l'humilité.[7] » En cet endroit, l'illustre martyr se souvient de l'épître de saint Paul aux Philippiens[8], de même que, dans cet autre passage, où il dit : « Si vous aimez le Christ, observez ses commandements, car qui pourrait exprimer ce que c'est que l'amour de Dieu[9] », il se souvient sans doute de l'épître aux Romains[10]. Telle est la doctrine de saint Clément[11].

---

1. BARN., VII, 9.
2. *Ibid.*, XV, 9 : « Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς. »
3. *Ibid.*, XV, 9 : « Διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ Θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. »
4. *Ad Cor.*, XXXVI, 2-5.
5. *Ps.* CIV, 4; II, 7.
6. *Hebr.*, I, 7; V, 5.
7. *Ad Cor.*, XVI, 2.
8. *Philipp.*, II, 5-8.
9. *Ad Cor.*, XLIX, 1-2.
10. *Rom.*, VIII, 35.
11. Une seconde épître aux Corinthiens, attribuée à saint Clément, mais dont

Les deux écrits dont il vient d'être question s'inspirent plutôt de la doctrine de saint Paul. Saint Ignace d'Antioche, dans ses lettres, affirme non moins formellement la divinité du Christ, mais en s'inspirant davantage de saint Jean. Notre Dieu Jésus-Christ, dit-il, a été conçu dans le sein de Marie, suivant la dispensation divine, de la race de David et de l'Esprit-Saint[1]. C'est pourquoi il n'y a qu'un médecin en chair et en esprit, né et pas né, Dieu dans la chair, vie véritable dans la mort, né de Marie et de Dieu, d'abord passible et alors même impassible, Jésus-Christ Notre-Seigneur[2]. Et voici quel est ce médecin : « Il n'y a qu'un Dieu qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son Fils, qui est son Verbe, proféré après le silence, qui a plu en tout à celui qui l'a envoyé[3]. » Saint Ignace nous offre ainsi une christologie complète ; il affirme, en effet, la divinité et l'humanité du Christ, l'une et l'autre possédée par un seul et même sujet, qui est le Verbe[4].

Ces témoignages suffiront pour qu'on puisse conclure en disant que la première génération chrétienne a cru à la divinité absolue du Christ. Cette assertion est de la plus haute importance. Si les Pères apostoliques ont cru à la divinité absolue du Christ, il faut expliquer cette foi. Dira-t-on qu'elle

---

l'authenticité est maintenant contestée, et que les critiques s'accordent à renvoyer au milieu du IIe siècle, est encore plus expressive. Qu'il suffise de citer ces paroles, par lesquelles elle commence : « Nos sentiments pour Jésus doivent être ceux qu'il faut avoir pour Dieu, pour le juge des vivants et des morts. » Cette seconde épître est donnée par Funk, à la suite de la première.

1. *Ad Eph.*, XVIII, 2.

2. *Ibid.*, VII, 2.

3. *Ad Magn.*, VIII, 2 : « Ὅτι εἷς Θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών. »

4. Dans ses lettres, saint Ignace cherchait à prémunir les chrétientés contre les docètes et aussi contre les doctrines de Cérinthe. Ce personnage était un docteur juif ; il enseignait que Jésus n'était qu'un homme né de Joseph et de Marie, bien que supérieur aux autres hommes en sainteté et en sagesse. Au moment de son baptême, un être spirituel, le Christ préexistant, était descendu sur lui sous la forme d'une colombe, pour le diriger dans son ministère. Cet être incapable de souffrir avait quitté Jésus au moment de sa passion. Cérinthe devait appartenir à la secte des ébionites établie au delà du Jourdain, qui reconnaissaient la messianité de Jésus et niaient sa divinité.

est un résultat de la réflexion méditative, d'une réflexion dirigée par l'Esprit de Dieu? Une telle conjecture n'expliquerait pas la croyance des Pères apostoliques; elle ne saurait même être apportée comme une hypothèse; car une hypothèse doit être vraisemblable, et celle-là ne le serait pas. En effet, si la composition des lettres que nous venons de citer n'est pas antérieure à l'an 70, elle ne saurait être postérieure à la fin du premier siècle. Saint Clément a été martyrisé en l'an 101, et saint Ignace, en l'an 107 ; seule l'épître de Barnabé a peut-être été composée quelques années plus tard. Or, si l'on considère que ces lettres sont avant tout l'expression d'une foi ferme et résolue, qui pousse au martyre ceux qui en sont animés, et non celle d'une doctrine spéculative, si l'on remarque, en outre, qu'elles sont des écrits de croyants adressés à des chrétientés profondément croyantes, on n'aura pas de peine à penser que, pour expliquer l'existence d'une telle foi, à la fin du premier siècle, il faut admettre qu'elle ait commencé à être enseignée au plus tard vers l'an 50, c'est-à-dire au temps de la prédication apostolique. En d'autres termes, les Pères apostoliques n'ont pu croire à la divinité absolue du Christ, que parce que les apôtres leur ont enseigné cette doctrine.

Il ne reste plus que la réplique devenue banale de Renan : « Ce sont les apôtres qui ont divinisé le Christ. » Cette objection est aussi bien opposée à l'histoire qu'à la psychologie de la foi chrétienne. En effet, l'élévation de Jésus-Messie au titre de Jésus-Messie-Dieu dépassait complètement la portée de la pensée juive. Pour arriver à ce résultat, il eût fallu, par le seul effort de la réflexion, s'affranchir de cette idée que le Messie devait être un roi temporel, instaurateur d'une royauté terrestre. Il eût fallu se défaire de cette autre idée, non moins forte que la première chez les contemporains du Sauveur, tous ultraspiritualistes, que *Yahweh* ne pouvait entrer en contact direct avec la matière. D'autre part, cette transformation se serait faite en quelques années. Avouons que c'est trop demander à la foi chrétienne. Elle n'a jamais connu une telle rapidité d'évolution, même lorsqu'il s'est agi de préciser un simple concept dogmatique. En définitive, pour expliquer la foi des premiers chré-

tiens en la divinité absolue du Christ, il a fallu que le Sauveur lui-même révélât cette divinité à ses apôtres. Cette induction, et celle à laquelle nous a conduits l'étude des écrits du Nouveau Testament, se confirment l'une l'autre.

Saint Justin. — Dans la *Première Apologie*, adressée, comme l'on sait, à Antonin le Pieux, saint Justin déclare qu'il ne reconnaît pas les dieux du paganisme ; par contre, il croit à Dieu le Père et à son Fils venu d'auprès de lui parmi nous, le Verbe devenu homme et appelé Jésus-Christ[1].

Mais c'est surtout dans le *Dialogue avec Tryphon* qu'il expose la doctrine de la divinité du Christ.

Deux difficultés principales s'opposaient à ce que les Juifs reconnussent la divinité du Christ, leur foi en un Dieu unique, et leur espérance en un Messie qui serait le plus grand parmi les fils des hommes, mais qui ne serait pourtant qu'un homme né des hommes[2].

Pour répondre à cette objection, saint Justin entreprend de prouver par la sainte Écriture que le Christ a préexisté comme Dieu. Ce ne peut être que par lui, en effet, sous la forme d'un ange ou d'un autre signe sensible, que Dieu s'est manifesté, dans l'Ancien Testament, à Abraham, à Jacob, à Moïse, et qu'il a habité dans l'arche ; car l'ineffable Dieu le Père ne saurait accomplir directement tout ce qui est attribué à Dieu dans l'Ancien Testament[3]. Or, cet intermédiaire de Dieu le Père dans

---

1. Cf. *I Apol.*, V, VI.

2. *Dial.*, XLIX : « Il me semble, objecte Tryphon, que ceux qui disent qu'il fut homme, qu'il a été choisi pour être oint, qu'il a été Christ-Oint, affirment une chose plus croyable que ceux d'entre vous qui sont de ton avis. Nous tous, nous attendons un Christ qui sera un homme d'entre les hommes (καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι), et Elie qui doit l'oindre quand il viendra. S'il est manifeste que cet homme-là est le Christ, qu'on sache bien qu'il n'est qu'un homme d'entre les hommes. Mais, comme Elie n'est pas venu, j'estime qu'il n'est pas même le Christ. »

3. *Ibid.*, CXXVII : « Et je soupçonne avoir assez répété que, lorsque mon Dieu dit : « Dieu est monté d'auprès Abraham », ou « le Seigneur a parlé à Moïse », et « le Seigneur est descendu voir la tour qu'ont bâtie les fils des hommes », ou lorsque « Dieu appela l'arche de Noé pour le faire sortir », vous ne croyez pas que ce soit le Dieu inengendré lui-même qui descend ou qui monte quelque part.

l'Ancien Testament, est appelé Dieu, et est Dieu[1]. Distinct réellement du Père, il ne lui est pas opposé comme un rival, mais il est toujours d'accord avec lui[2]. Il dépend du Père, et tout son rôle est de faire la volonté du Père; il est un autre Dieu sous Dieu le Père[3]. Subordonné ainsi au Père, il est pourtant Dieu à l'égal du Père; car, non seulement il est à ce point semblable au Père que celui-ci a pu lui dire à l'origine : « Faisons l'homme à notre image », mais il est Dieu engendré de Dieu[4] avant toute créature, et pour être le principe de tout ce qui existe[5].

Car le Père indicible et Seigneur de tout ne va nulle part, ne se promène pas, ne dort ni ne se lève, mais à sa propre place où qu'elle soit, il reste; sa vue est perçante et son ouïe aussi, non par des yeux ni des oreilles, mais par une Puissance inexprimable. Il surveille tout, connaît tout, personne de nous ne lui échappe; il ne ment pas, aucun lieu ne le peut contenir, pas même le monde tout entier, car il était avant même que le monde fût fait. Comment donc ce Dieu parlerait-il ou apparaîtrait-il?... Ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni aucun homme ne vit le Père et indicible Seigneur de toutes choses absolument et du Christ lui-même, mais seulement celui qui par sa volonté est aussi Dieu, son Fils et son ange, parce qu'il exécute ses décisions. C'est celui-là qu'il a voulu faire naître homme par la Vierge, celui qui se fit feu jadis pour parler à Moïse dans le buisson. »

1. *Ibid.*, CXXVIII : « Καὶ ὅτι κύριος ὢν ὁ Χριστὸς, καὶ Θεὸς, Θεοῦ ὑπάρχων ». — LXI : «... ἀπὸ τῶν γραφῶν δώσω, ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ Θεὸς γεγέννηκε δύναμιν τινὰ ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν, ἥτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱὸς, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ Θεὸς, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος..... — ἔχει γὰρ πάντα προσονομάζεσθαι ἔκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννῆσθαι. »

2. *Ibid.*, LVI, 11.

3. *Ibid.*, LVI, 4; LXI, 1.

4. *Ibid.*, CXXVI : « Mais qu'est-il donc celui qui est nommé, tantôt « ange du grand conseil » et « homme » par la bouche d'Ezéchiel, « comme un fils d'homme » par la bouche de Daniel, « enfant » par la bouche d'Isaïe, « Christ » et « prêtre » par beaucoup, « Sagesse » par la bouche de Salomon, « Joseph », « Juda », « astre » par la bouche de Moïse, « Orient » par la bouche de Zacharie, « souffrant », « Jacob » et « Israël » encore par la bouche d'Isaïe, « bâton », « fleur », « pierre angulaire » et « Fils de Dieu »?

« Si vous le saviez, Tryphon, dis-je, vous ne blasphémeriez pas contre lui; il est déjà venu, il a été engendré, il a souffert, il est monté au ciel, et il paraîtra à nouveau, et alors « vos douze tribus se frapperont la poitrine ». Car si vous compreniez ce qu'ont dit les prophètes, vous ne nieriez pas qu'il est Dieu, fils de l'unique, engendré et ineffable Dieu (οὐκ ἂν ἐξηρνεῖσθε αὐτὸν εἶναι Θεὸν, τοῦ μόνου καὶ ἀγεννήτου καὶ ἀρρήτου Θεοῦ υἱόν). »

5. *Ibid.*, CXXIX.

Saint Irénée. — Le Fils est Dieu, vraiment Dieu, affirme saint Irénée[1]. Le propre du Fils n'est pas de créer, — bien qu'il soit aussi la main de Dieu par laquelle celui-ci crée[2], — mais plutôt de révéler le Père[3]. Il se manifeste d'abord aux anges et aux vertus célestes dès le commencement et avant la création du monde, puis aux hommes[4]. Enfin, il se fait homme pour restaurer l'humanité, la ramener à son principe, lui rendre l'incorruptibilité et l'immortalité perdues par le péché. Aussi, « ceux [les cérinthiens] qui disent que Jésus-Christ a été simplement et seulement un homme, né de Joseph, demeurent dans l'esclavage de l'antique désobéissance et ils y meurent; ils ne sont pas encore mêlés au Verbe du Dieu Père, ils n'ont pas encore reçu du Fils la liberté. Ignorant l'enfant de la Vierge, Emmanuel, ils se privent du don qu'il apporte, qui est la vie éternelle; ne recevant pas le Verbe de l'incorruptibilité, ils restent dans leur chair débiteurs de la mort, parce qu'ils refusent l'antidote de vie, *antidotum vitæ non accipientes*..... Le Verbe de Dieu s'est fait homme, le Fils de Dieu s'est fait le fils de l'homme, pour que l'homme ainsi uni au Verbe divin, reçoive l'adoption et devienne fils de Dieu. Car il nous était impossible de recevoir l'incorruptibilité et l'immortalité, si nous n'étions unis avec l'incorruptilité et l'immortalité. Et comment nous unir à l'incorruptibilité et à l'immortalité, si d'abord elle n'était elle-même devenue ce que nous sommes, pour que ce qui est corruptible en nous fût absorbé par l'incorruptibilité, ce qui est mortel par l'immortalité et que nous recevions l'adoption des enfants de Dieu[5]. »

Saint Justin et saint Irénée, c'est-à-dire les deux Pères les plus en vue du second siècle, sont donc très affirmatifs sur la divinité du Sauveur. Le Christ est vraiment homme et vrai-

1. *Hær.*, l. III, ch. VI, 1, 2.
2. *Ibid.*, l. IV, ch. XX, 1; l. V, ch. VI, 1.
3. *Ibid.*, l. IV, ch. VI, 3.
4. *Ibid.*, l. II, ch. XXX, 9; l. IV, ch. VI, 5, 7, 20.
5. *Ibid.*, l. III, ch. XIX, 1.

ment Dieu; c'est l'article fondamental de leur foi et de celle de la multitude des chrétiens au milieu desquels ils vivent.

La condamnation de Théodote. — Un témoignage non moins démonstratif de la foi de l'Église au IIe siècle est celui qui résulte de la condamnation de Théodote. Sous le pape Victor, on vit arriver à Rome un riche chrétien de Byzance, appelé Théodote. Il se mit à dogmatiser. Reprenant les idées de Cérinthe, il enseigna que Jésus n'était qu'un homme comme les autres, bien qu'il fût né d'une façon miraculeuse. Il avait grandi dans les conditions ordinaires, manifestant une très haute sainteté. A son baptême sur les bords du Jourdain, le Christ, autrement dit le Saint-Esprit, était descendu sur lui sous la forme d'une colombe; il avait ainsi reçu le pouvoir de faire des miracles. Mais il n'était pas devenu Dieu pour cela. C'est seulement après sa résurrection que cette qualité lui avait été reconnue par une partie de ses disciples. Le pape Victor n'hésita pas à condamner de telles doctrines. Bien plus Théodote fut excommunié. Cette affaire se passait en l'année 190.

Tertullien. — Avant de nous fixer en Orient, et de commencer l'exposé de la querelle dogmatique qui doit nous conduire au concile de Nicée, il est juste de relever l'important témoignage de Tertullien.

Jésus-Christ est bien de notre sang, affirme-t-il; car il est né de la Vierge Marie. Il est homme parfait, partageant nos passions, nos faiblesses, nos infirmités hormis le péché[1]. Mais il est également Dieu. Dieu est né dans le sein d'une mère[2]; il s'est fait petit pour nous faire grands[3]. C'est ce qu'enseigne l'apôtre lorsqu'il dit que le Christ vraiment homme de la race de David a été manifesté Fils de Dieu[4]. Il y a donc en

---

1. *De carne Christi*, 5-9; *P. G.*, II, 760-773.
2. *De patientia*, 3.
3. *Adv. Marc.*, l. II, 27.
4. *Adv. Prax.*, 27 : *Sic et apostolus* (*Rom.*, I, 3) *de utraque ejus* [*Christi*]

lui deux états ou deux substances sans mélange réunis en une seule personne. Aussi, la mort de la croix doit-elle être attribuée à Dieu lui-même : nous avons été rachetés par le sang d'un Dieu [1].

Clément d'Alexandrie, Origène, saint Denys d'Alexandrie. — A la fin du second siècle, Clément, chargé de la direction de l'école catéchétique d'Alexandrie, développe la doctrine de la divinité du Fils. Né éternellement du père, le *Logos* lui est semblable, vraiment Dieu comme lui[2]. Présent partout, nulle part contenu, il est tout intelligence, il voit tout, entend tout, sait tout, gouverne tout[3]. Ses attributs sont les mêmes que ceux du Père : le Père est dans le Fils et réciproquement : on leur adresse à tous deux des prières : ils ne sont qu'un même Dieu[4]. Cependant, certaines expressions de Clément ont été, à bon droit, jugées très sévèrement. Parlant du rapport qui existe entre le Fils et le Père, il dit, en effet, « que la nature du Fils est la plus proche de celui qui est seul tout-puissant[5] ».

Disciple de Clément, puis son successeur à la tête du *Didascalion,* auquel il devait donner un éclat incomparable, Origène expose dans tous ses écrits le dogme de la divinité du Christ. Le Fils, enseigne-t-il, est réellement distinct du Père[6], et engendré par lui de toute éternité[7]. Aussi, est-il Dieu non

---

substantia docet : Qui factus est, inquit, ex semine David, hic erit homo et filius hominis; qui definitus est filius Dei secundum spiritum, hic erit Deus et sermo Dei filius. Videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum. Sur le sens du mot *status*, cf. *Adv. Prax.*, 2.

1. *Ad uxor.*, l. II, 3 : *Quod sciam, non sumus nostri sed pretio empti et quali pretio? Sanguine Dei!*

2. *Cohort.*, c. x ; *P. G.*, VIII, 228.

3. *Strom.*, l. VII, c. ii ; *P. G.*, IX, 408.

4. *Ibid.*, l. V, c. vi ; *P. G.*, IX, 65 ; — l. VII, c. xii ; 500-501.

5. *Ibid.*, l. VII, c. ii, 408.

6. *De oratione*, 15 ; *P. G.*, XI, 465.

7. *Periarchon*, l. I, c. ii, 6 ; *P. G.*, XI, 134-135. — *In Jerem.*, homil. IX, 4 ; *P. G.*, XIII, 356.

en vertu d'une participation extrinsèque, mais essentiellement[1] : il est de la substance du Père, consubstantiel au Père[2]. Mais, bien que de la substance du Père, il la possède cependant moins pleinement que le Père ; elle est en lui comme atténuée, diminuée, parce qu'elle est communiquée[3].

Ainsi, Origène pense, bien à tort, que la distinction réelle du Père et du Fils ne peut être fondée que sur une certaine infériorité du Fils vis-à-vis du Père.

Saint Denys d'Alexandrie, en même temps qu'il défend la distinction du Père et du Fils contre les sabelliens, enseigne la divinité du Fils. Dieu, écrit-il dans la seconde lettre au pape saint Denys, « est la lumière éternelle, le Fils est l'éclat de cette lumière ; or, la lumière luit toujours : le Fils est donc éternel comme Dieu[4] ». L'esprit, écrit-il encore, « produit la parole et se manifeste en elle ; la parole révèle l'esprit dans lequel elle est produite ; l'esprit est comme la parole immanente ; la parole est l'esprit s'élançant au dehors... Ainsi l'esprit est comme le père de la parole et existe en elle ; la parole est comme la fille de l'esprit... Ils sont l'un dans l'autre bien qu'ils soient distincts l'un de l'autre ; ils sont un quoiqu'ils soient deux : or, ainsi le Père et le Fils ont été dits être un et l'un dans l'autre[5] ».

L'Arianisme. — Aux environs de l'année 318, Arius

---

1. *Selecta in Psalmos*, homil. XIII, 134.

2. *In epist. ad Hebr. fragm.*, *P. G.*, XIV, 1308 : *Sic et sapientia ex Deo procedens ex ipsa substantia Dei generatur. Sic nihilominus et secundum similitudinem corporalis aporrhoeæ esse dicitur aporrhoea gloriæ omnipotentis pura et sincera. Quæ utræque similitudines manifestissime ostendunt communionem substantiæ esse filio cum patre. Aporrhoea enim* ὁμοούσιος *videtur, id est unius substantiæ, cum illo corpore ex quo est vel aporrhoea vel vapor.* Si cette traduction est exacte, Origène a professé la consubstantialité du Verbe et réfuté d'avance l'arianisme et le semi-arianisme.

3. *In Joan.*, l. VI, 23 ; l. XXXII, 18 ; *P. G.*, XIV. — *Contra Celsum*, l. II, 9 ; l. VI, 60 ; *P. G.*, XI.

4. *De sent. Dion.*, 15 ; *P. G.*, XXV.

5. *Ibid.*, 18.

enseignait à Alexandrie une doctrine qui occupait beaucoup l'opinion. Nous connaissons, disait-il, un seul Dieu, seul inengendré ou incréé, seul éternel, seul sans commencement, seul vrai, seul immortel, seul parfait, seul puissant, créateur et ordonnateur de tout, immuable, invisible aux yeux de tous, même du Fils. Dieu n'a pas toujours été Père. Il était d'abord seul. Mais voulant créer le monde, il créa directement un certain être appelé *Logos,* Sagesse, afin de créer par lui tous les autres êtres. Le *Logos* a été tiré du néant, et non de la substance divine; il fut un temps où il n'était pas; il a été créé non pas nécessairement mais volontairement. Pourtant, seul créé immédiatement par Dieu pour être le créateur de tous les autres êtres, il est avec Dieu et avec le monde dans un rapport unique qui lui vaut d'être appelé, bien qu'improprement, Dieu. Il n'est pas essentiellement bon, car il est de nature changeante et muable, il use de son libre arbitre comme il veut; s'il reste bon, c'est parce qu'il le veut. Mais, en prévision de ses mérites, Dieu l'a adopté comme Fils. De cette filiation adoptive, il ne résulte aucune participation réelle à la divinité, aucune vraie ressemblance avec elle. Dieu ne peut avoir de semblable. Le *Logos* s'est fait chair, en ce sens qu'il remplit en Jésus-Christ les fonctions d'âme.

Ainsi, toute la christologie d'Arius peut se ramener en ces trois propositions. Dieu ne pouvant créer immédiatement le monde matériel crée directement le *Logos,* afin de s'en servir comme d'un intermédiaire dans la création du monde matériel. Seule créature immédiate de Dieu pour être le créateur de tous les autres êtres, le *Logos* reçoit improprement le titre de Dieu. Ce *Logos* est libre d'opter entre le bien et le mal; prévoyant qu'il se déterminera toujours pour le bien, à cause de ses mérites, Dieu l'adopte pour son fils[1].

Cette conception d'un *Logos* créature et démiurge, Fils

---

1. La doctrine d'Arius est tirée de la lettre qu'il adressa à saint Alexandre, évêque d'Alexandrie, et qui est rapportée par saint Athanase. Cf. *De Synodis*, 16; *P. G.*, XXVI, 708-712.

adoptif de Dieu, bien qu'elle fût contraire à la Tradition, s'inspirait pourtant du passé.

Philon avait, lui aussi, prétendu que Dieu, être spirituel, ne pouvait créer le monde matériel sans l'intermédiaire d'un *Logos* créé. Au début du second siècle, Cérinthe avait enseigné équivalemment l'adoptianisme. A la fin IIe siècle, en Asie Mineure, puis à Rome, Théodote avait soutenu que le Christ n'est pas Dieu, mais le plus grand des prophètes, et, à ce titre, le Fils de Dieu par excellence. Paul de Samosate avait professé une doctrine à peu près semblable. On peut donc dire que toutes les idées qui constituent l'arianisme avaient déjà été mises en avant par les hérétiques. L'originalité d'Arius consista en ce qu'il sut grouper tous les éléments épars en une synthèse plus ou moins bien équilibrée, et dans l'ardeur ou l'entêtement qu'il apporta à faire triompher sa doctrine[1].

Les débuts de la lutte contre l'Arianisme. — Saint Alexandre, évêque d'Alexandrie, après avoir cherché par des moyens pacifiques à ramener Arius à la vérité, se vit dans l'obligation de lui interdire formellement d'enseigner ses erreurs. Arius ne tint aucun compte de cette défense. La lutte commença.

En 320, Alexandre réunit en un concile tous les évêques d'Égypte. Arius y fut condamné. Il alla se réfugier près d'Eusèbe de Nicomédie, qui le confirma dans ses doctrines et dénonça aux évêques d'Orient ce qu'il appelait l'étroitesse de vue de l'évêque d'Alexandrie.

A ce moment, la doctrine d'Arius commençait à être connue en Occident. L'évêque de Cordoue, Osius, montra à Constantin combien il était urgent d'arrêter l'arianisme. Athanase, diacre d'Alexandrie, attaqua la nouvelle hérésie. Constantin, épouvanté des proportions que prenait cette querelle, con-

1. Cf. Le Bachelet, art. *Arianisme*, dans *Dict. de théol. cath.*, col. 1793. — L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, ch. IV, *Arius et le concile de Nicée*. — J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, t. II, ch. II, pp. 19-36.

voqua tous les évêques de la terre habitable à Nicée[1].

Le concile de Nicée. — Tous les évêques de la terre habitable furent donc convoqués à Nicée, par Constantin, en 325. Il en vint 318, presque tous d'Orient, et quelques-uns d'Occident, parmi lesquels on cite Osius, évêque de Cordoue, Cécilien de Carthage, et les deux prêtres romains Victor et Vincent, représentants du pape Sylvestre[2].

Dès le commencement des séances, on remarqua, parmi les Pères du concile, plusieurs tendances. La grande majorité des Pères (environ 300), déclarèrent suivre la doctrine d'Alexandre. Quelques-uns (trois ou quatre seulement) soutinrent l'arianisme. Les autres, ayant à leur tête Eusèbe de Nicomédie et Eusèbe de Césarée, oscillaient entre les deux partis extrêmes.

Un symbole fut rédigé par Eusèbe de Césarée, et lu par lui

---

1. Voir le récit des premières luttes contre l'arianisme dans le remarquable ouvrage d'A. de Broglie, *L'Église et l'Empire romain au IVe siècle, Règne de Constantin*, t. I, 1re partie, ch. III.

2. Jamais témoignage ne fut plus émouvant que celui des Pères du concile de Nicée qui venaient déposer en faveur d'une foi que, quelques années auparavant, ils avaient confessée dans le martyre, et dont beaucoup portaient encore les traces des tourments qu'ils avaient endurés. « Avec Osius de Cordoue, écrit Hefele, les membres les plus éminents du concile étaient les évêques des sièges apostoliques : Alexandre d'Alexandrie, Eustathe d'Antioche et Macaire de Jérusalem ; puis, venaient les deux Eusèbe de Nicomédie et de Césarée, Potamon d'Héraclée en Égypte, qui avait perdu un œil dans la dernière persécution ; Paphnuce de la Haute-Thébaïde et Spiridion de Chypre, tous deux célèbres par leurs miracles ; Paphnuce avait eu un œil crevé et les jambes coupées durant la persécution de Maximin. Un autre évêque, Paul de Néocésarée, avait eu les mains brûlées par des fers ardents que Licinius lui avait fait appliquer ; Jacques de Nisibe passait pour un thaumaturge ; on disait qu'il avait ressuscité des morts. On distinguait encore Léontius de Césarée, doué du don de prophétie, qui, en se rendant à Nicée, avait, en route, baptisé le père de saint Grégoire de Nazianze ; Hypatius de Gangre ; saint Nicolas de Myre, en Asie Mineure, si connu par ses générosités que, maintenant encore, on fait des cadeaux aux enfants au jour de sa fête. Eusèbe pouvait dire avec raison : « Les uns étaient célèbres par leur sagesse, les autres par l'austérité de leur vie et « leur patience, d'autres par leur modestie ; quelques-uns étaient fort âgés, quel- « ques autres pleins d'une première fraîcheur. » Théodoret ajoute : « Plusieurs bril- « laient par les dons apostoliques, et beaucoup portaient sur leurs corps les stigmates « du Christ. » Cf. *Histoire des conciles*, t. I, 1re partie, l. II, 25, *trad.*, Delarc-Leclercq, pp. 411-413.

au concile. En voici le passage principal : « Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur de toutes choses, visibles et invisibles. Et en le Seigneur Jésus-Christ, le Verbe de Dieu, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vie de vie, fils unique, premier-né de toute la création, engendré du Père avant tous les siècles, par qui tout a été fait, lequel pour notre salut, s'est fait chair et a habité parmi nous [1]... »

Eusèbe nous apprend lui-même qu'on accepta son symbole en principe parce qu'il ne contenait rien de choquant. Mais, comme, sur les points particuliers de la controverse arienne, il demeurait dans le vague, on le modifia en y introduisant certains compléments et en supprimant quelques mots inutiles. C'est ainsi que fut formulé le célèbre symbole de Nicée :

« Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, auteur de toutes choses, visibles et invisibles ; et en un seul Seigneur, Jésus-Christ, le Fils de Dieu, engendré unique du Père, c'est-à-dire de l'essence du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu; engendré et non pas fait, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait; qui pour nous, hommes, et pour notre salut est descendu, s'est incarné, s'est fait homme, a souffert, est ressuscité le troisième jour, est remonté au ciel et viendra juger vivants et morts ; et au Saint-Esprit.

« Quant à ceux qui disent : Il fut un temps où il n'était pas ; avant d'être engendré, il n'était pas ; il a été fait de rien ou d'une autre substance ou essence (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας) ; le Fils de Dieu est un être créé, changeable, mutable; ceux-là, l'Église catholique leur dit anathème[1]. »

Ce symbole fut accepté et signé par tous les évêques présents, à l'exception de deux, qui furent déposés, et exilés, en même temps qu'Arius, par Constantin. Quelque temps après, Eusèbe de Nicomédie devait l'être aussi pour avoir soutenu les ariens d'Alexandrie.

L'arianisme était donc officiellement condamné. Les ariens avaient dit : le Verbe est la première créature de Dieu; le

---

1. Cité dans Hefele, *loc. cit.*, p. 437.

concile disait : le Verbe est Dieu de Dieu, engendré et non pas fait, consubstantiel au Père.

ARTICLE III

Le Saint-Esprit est Dieu.

Doctrine de l'Église. — Nous croyons que la personne du Saint-Esprit est Dieu, tout autant que le Père, tout autant que le Fils : nous croyons que le Saint-Esprit est Dieu de la manière la plus absolue.

La raison en est dans cette considération que l'Esprit-Saint possède la même substance que le Père et le Fils, parce que tout aussi bien que le Père et le Fils, il n'a de propre ou de distinct que le caractère relatif qui le constitue dans sa personnalité.

Et cette doctrine ainsi entendue a été formellement définie. Le concile de Nicée n'avait fait que signaler la divinité du Saint-Esprit, en mettant la troisième personne de la Très Sainte Trinité sur le même rang que le Fils [1]. C'est que la préoccupation des Pères était avant tout de définir la divinité absolue du Fils. Mais le concile de Constantinople de 381 eut spécialement pour but de définir la doctrine de l'Esprit-Saint contre les macédoniens. Aussi, après avoir renouvelé la définition de la divinité du Fils, il s'exprime de la manière suivante : « Nous croyons au Saint-Esprit qui est Seigneur, qui donne la vie, qui procède du Père, qui doit être honoré et glorifié avec le Père et le Fils, qui a parlé par les prophètes [2]. »

Pourtant, le concile de Constantinople a évité de dire d'une manière explicite que le Saint-Esprit est Dieu. Il l'a enseigné équivalemment. S'il n'a pas usé du terme explicite, c'est pour des raisons que l'histoire de la controverse éclairera.

Recherchons les fondements de ce dogme de notre foi dans le *Nouveau Testament* et dans la *Tradition des Pères*.

---

1. Denz., 54.
2. *Ibid.*, 80.

§ I

LE NOUVEAU TESTAMENT

Les affirmations directes font défaut. — La divinité du Saint-Esprit n'est pas directement affirmée dans le Nouveau Testament. Cette lacune sera, au IVe siècle, le grand argument des macédoniens. Aux démonstrations qui leur seront faites, ils répondront surtout par ces mots : non scripturaire, nouveauté.

Les affirmations indirectes sont nombreuses. — Souvent, dans le Nouveau Testament, la divinité du Saint-Esprit est enseignée d'une manière indirecte, c'est-à-dire par l'attribution de titres ou d'œuvres qui ne conviennent qu'à Dieu.

C'est ainsi qu'on prête à l'Esprit-Saint une science toute divine. Il est l'Esprit de vérité qui viendra témoigner en faveur du Verbe incarné [1]. C'est lui qui nous a révélé la Sagesse mystérieusement cachée au sein de Dieu, « car l'Esprit-Saint pénètre tout, même les profondeurs de Dieu [2] ». Cette connaissance des profondeurs de Dieu lui est aussi naturelle qu'il est naturel à l'esprit de l'homme de savoir ce qui se passe dans l'homme : « Qui d'entre les hommes, en effet, connaît ce qui se passe dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui? De même, personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu [3]. » Ce passage de la première épître aux Corinthiens fait songer à ce texte des Synoptiques, dans lequel presque tous les critiques sont unanimes à voir l'affirmation de la divinité du Fils : « Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a voulu le révéler [4]. »

De plus, on reconnaît à l'Esprit-Saint la sainteté même de

1. JOAN., XV, 26.
2. *I Cor.*, II, 10.
3. *I Cor.*, II, 11.
4. MATTH., XI, 27.

Dieu. Il est dit Esprit-Saint non pas seulement en tant qu'il est le principe de toute sanctification, mais en tant qu'il possède la sainteté essentielle, en tant qu'il est Dieu. Cette doctrine se rencontre dans la plupart des épîtres de saint Paul.

Observons encore que l'Esprit-Saint apparaît, dans tout le Nouveau Testament, comme l'auteur d'opérations vraiment divines. Saint Pierre nous enseigne « qu'aucune prophétie de l'Écriture ne procède d'une inspiration propre; car ce n'est pas par une volonté d'homme qu'aucune prophétie a jamais été apportée, mais c'est poussés par l'Esprit Saint que les saints hommes de Dieu ont parlé[1] ». Auteur des prophéties, l'Esprit-Saint est encore, mais avec le Père et le Fils, l'auteur de l'Incarnation du Fils[2], de toute sanctification ou justification[3], des charismes et de tous les dons extraordinaires dont certains sont favorisés pour le bien de l'Église[4].

Aussi, n'est-il pas étonnant qu'il soit mis toujours sur le même rang que le Père et le Fils[5] et qu'on réclame pour lui l'égalité d'honneur avec le Père et le Fils : « Fuyez l'impudicité, écrit saint Paul aux Corinthiens... Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous n'êtes plus à vous-mêmes? Car vous avez été rachetés à grand prix. Glorifiez donc Dieu dans votre corps[6]. » Saint Pierre tient le même langage lorsque condamnant Ananie il lui dit que mentir au Saint-Esprit c'est mentir à Dieu même[7].

---

1. II Petr., I, 21.
2. Luc., I, 35.
3. *I Cor.*, VI, 11.
4. *I Cor.*, XII, 4-11.
5. Matth., XXVIII, 18-20. — Joan., XIV, 16; XV, 26. — *Gal.*, IV, 6; — *II Cor.*, I, 21-22; XIII, 13.
6. *I Cor.*, VI, 18-20.
7. *Act.*, V, 3-5.

§ II

LA TRADITION DES PÈRES.

Idée générale. — La plupart des Pères des trois premiers siècles ne firent que transmettre la doctrine du Nouveau Testament sur le Saint-Esprit. Leurs préoccupations théologiques se concentraient sur la personne du Fils et sur ses relations avec le Père.

L'hérésie d'Arius elle-même ne s'attaqua au Saint-Esprit que par voie de conséquence. De même que le Fils est le premier-né du Père, disait Arius : ainsi l'Esprit est la plus noble créature du Fils. Ce fut la raison pour laquelle les Pères de Nicée ne s'occupèrent pas autrement du Saint-Esprit. Ils se contentèrent, avons-nous dit, de le mettre sur le même rang que le Père et le Fils.

Or, aux environs de l'année 360, les ariens impuissants à faire triompher leurs idées sur la personne du Fils, voulurent recommencer la lutte en prenant cette fois pour objectif la personne du Saint-Esprit. Un évêque arien du nom de Macédonius enseigna que l'Esprit n'était qu'une créature et qu'il se plaçait par sa dignité entre Dieu et les anges; il n'est donc pas de la même substance que le Père et le Fils, il est leur serviteur et leur ministre. Un parti se forma que l'on a appelé la secte des macédoniens ou des pneumatomaques. Les défenseurs de la divinité du Saint-Esprit furent principalement saint Athanase, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze.

Saint Athanase. — L'objection des pneumatomaques consistait surtout à montrer que le Saint-Esprit n'est pas Dieu parce que, étant une créature du Fils, il lui est inférieur, de même que le Fils n'est pas Dieu parce que, étant une créature du Père, il lui est nécessairement inférieur. Aussi l'argumentation de saint Athanase consista tout simplement à prouver, par des textes empruntés à la sainte Écriture, que le Saint-Esprit est au Fils ce que le Fils est au Père. Puisque le Fils est l'égal du Père, le Saint-Esprit doit être l'égal du Père et du

Fils. Comme on le voit, saint Athanase use d'un argument indirect : il prétend que le Saint-Esprit est Dieu parce qu'il faut lui attribuer des propriétés qui ne conviennent qu'à Dieu. Un exemple de cette méthode se trouve dans la première lettre du saint Docteur à Sérapion, où pour montrer que l'Esprit-Saint est vraiment créateur, il dit : « Comment, sans faire injure au Fils, pourrait-on appeler créature celui qui est uni au Fils comme le Fils est uni au Père, qui est glorifié avec le Père et le Fils, dont le dogme est contenu dans le dogme du Fils et qui fait tout ce que le Père fait par le Fils[1] ? »

Il faut remarquer toutefois que saint Athanase évite d'affirmer explicitement que le Saint-Esprit est Dieu. C'est que l'adversaire cherche à prouver indirectement la non-divinité du Saint-Esprit, et que saint Athanase se préoccupe uniquement de répondre en retournant l'argument.

D'ailleurs l'affirmation explicite de la divinité du Saint-Esprit n'eût fait qu'irriter les esprits au plus haut degré ; car ceux-là mêmes d'entre les pneumatomaques qui convenaient de l'égalité du Saint-Esprit avec le Fils, ne pouvaient supporter qu'on enseignât formellement que le Saint-Esprit fût Dieu ; ce terme, disaient-ils, n'est pas scripturaire.

Saint Basile. — Saint Basile, nommé à l'évêché de Césarée en 370, se mit à la tête de la défense de l'orthodoxie. Il se contenta, lui aussi, le plus souvent, de montrer que le Saint-Esprit possédant tous les attributs de Dieu devait être considéré comme Dieu. S'il adopta cette tactique, ce fut uniquement afin d'éviter les troubles qu'un langage plus direct n'eût pas manqué de causer, ainsi que nous l'apprend saint Grégoire de Nazianze, dans le panégyrique de saint Basile. Grégoire va même jusqu'à considérer ce procédé comme ayant été inspiré par Dieu pour lutter contre l'arianisme[2].

Quoi qu'il en soit de cette méthode, elle est pourtant très

1. *Ad Serap.*, epist. I, 31 ; *P. G.*, XXVI, 601.
2. *In laudem Basilii*, or. XLIII, 69.

instructive pour la connaissance de l'état religieux des esprits à la fin du IVe siècle. Elle montre que la question religieuse qui se débattait alors passionnait aussi bien les Docteurs les plus illustres que les simples fidèles. C'est qu'il s'agissait de défendre un dogme dont tout le monde vivait; la moinde innovation en ces matières produisait une sorte de révolution. La foi chrétienne était un dépôt sacré que l'on gardait avec un soin jaloux. On ne permettait à personne de l'exposer avec plus de rigueur ou de le soumettre à une analyse minutieuse que lorsque l'hérésie y contraignait absolument.

Saint Grégoire de Nazianze. — Quand en l'année 379 Basile fut mort et que Grégoire de Nazianze, devenu le chef de l'orthodoxie, se fut rendu à Constantinople pour y faire accepter le dogme de la divinité du Saint-Esprit, il ne craignit pas d'affirmer sans aucun détour que l'Esprit-Saint est Dieu. Sa doctrine sur le Saint-Esprit est exposée dans cinq principaux discours que l'on a surnommés les *Théologiques*. Voici l'ordre des idées du cinquième de ces discours. Dès le début, il adresse cette question à l'auditeur : « Vous dites de l'Esprit-Saint qu'il n'est pas scripturaire. » Il y répond par ce dilemme : « L'Esprit-Saint est Dieu ou créature, pas de milieu. S'il est une créature, expliquez-moi pourquoi nous croyons en lui? Ce n'est pas le même de croire en quelque chose ou de croire à quelque chose. On peut croire à une chose créée, on ne croit qu'en la divinité. Si le Saint-Esprit est Dieu, il n'est donc ni créature, ni serviteur, ni rien de semblable. » Suit une véritable série d'objections et de réponses. Le dernier argument des macédoniens est celui du début : « Non scripturaire ». Grégoire répond en montrant que l'adversaire est l'esclave des mots[1].

Le concile de Constantinople de 381. — Non seulement saint Grégoire de Nazianze réfute les macédoniens par des

---

1. *Theol. V*, or. XXXI, 6, 10, 21.

arguments qui paraissent inébranlables, mais il se préoccupe de les faire condamner.

Nous sommes en l'année 381. Théodose, nommé empereur d'Orient, se montrait tout à fait favorable à l'orthodoxie. Sous l'inspiration de Grégoire de Nazianze, il convoqua le concile de Constantinople.

Cette assemblée ne fut pas, comme celle de Nicée, troublée par des divisions. La défaite de l'arianisme et du macédonianisme était complète. On convoqua à ce concile les évêques macédoniens qui y vinrent au nombre de 36. Mais ce fut seulement pour qu'ils entendissent la condamnation de leurs doctrines.

Toutefois, les Pères du concile, ne voulant pas abuser de leur supériorité, n'introduisirent dans le symbole ni le mot de Dieu, ni celui de consubstantialité pour désigner les caractères du Saint-Esprit[1]. S'ils procédèrent ainsi, ce fut pour ne pas ranimer une lutte qui semblait terminée.

ARTICLE IV

Les trois personnes divines sont consubstantielles.

Doctrine de l'Eglise. — Dans le Nouveau Testament, la doctrine de l'unité divine est tout aussi formelle que dans l'Ancien. Mais, dans le Nouveau Testament, il est clairement enseigné que Dieu est Père, Fils et Esprit-Saint. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas seulement les trois manières d'être d'une même existence; ce sont les trois termes réellement distincts entre eux d'une même vie divine, les trois centres en lesquels la vie divine prend un caractère particulièrement distinctif d'intensité; ce sont les trois personnes ou hypostases d'une même substance.

---

1. Denz., 86. Quelques auteurs estiment que le symbole de Constantinople n'est pas l'œuvre de ce concile, mais qu'il existait déjà vers le milieu du IVe siècle. Les raisons qu'on apporte ne nous paraissent pas décisives. Nous continuerons de conserver l'opinion traditionnelle jusqu'à plus ample information. Cf. J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, t. II, p. 64.

Nous savons suffisamment ce qu'est la trinité des personnes; tâchons de comprendre ce qu'est l'unité de substance.

Et, d'abord, s'il n'y a qu'un Dieu, et si ce Dieu existe en trois personnes, il est évident qu'il faut, en Dieu, que ni l'unité, ni la trinité ne soient absolues, autrement dit, il faut qu'il y ait, en Dieu, un lien par où l'unité soit identique à la trinité, et par où la trinité se confonde avec l'unité.

Cet élément commun quel est-il?

Déterminons-le par l'élimination des conceptions hérétiques qui ont été soutenues au IVe siècle, et que nous retrouverons plus loin.

Pierre, Paul, Jean s'aiment. Dès lors, je dis qu'ils sont trois personnes, et que ces trois personnes ne font qu'un. Est-ce dans ce sens que je dis que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne font qu'un? Non. Pierre, Paul, Jean ne font qu'un, et ce lien qui les unit est celui de l'amour; l'union qui existe entre eux est ce qu'on appelle l'union morale. Cette union n'empêche pas que Pierre, Paul, Jean ne fassent trois sujets réellement et numériquement distincts quant à la personne et quant à la substance individuelle. Si le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'étaient unis entre eux que par ce mode d'union, il est évident qu'ils seraient trois dieux et non pas un Dieu.

Pierre, Paul, Jean sont trois hommes, c'est-à-dire trois personnes possédant la même nature spécifique. Dès lors, je dis qu'ils sont trois personnes, et que ces trois personnes ne font qu'un. Est-ce dans ce sens que je dis que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ne font qu'un? Non. Pierre, Paul, Jean ne font qu'un, et ce lien qui les unit c'est la même espèce humaine qu'ils possèdent; l'union qui existe entre eux est ce que j'appelle l'union spécifique. Cette union spécifique n'empêche pas que Pierre, Paul, Jean ne fassent trois sujets réellement et numériquement distincts, quant à la personne et à la substance individuelle. Si le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'étaient unis entre eux que par cette union spécifique, il est évident qu'ils seraient trois dieux et non pas un Dieu.

Pierre est le père de Paul, et Paul est le père de Jean. Dès lors, je dis qu'ils sont trois personnes, et que ces trois per-

sonnes ne font qu'un. Est-ce dans ce sens que je dis que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ne font qu'un? Non. Pierre, Paul, Jean ne font qu'un, et ce lien qui les unit, c'est le lien du sang; l'union qui existe entre eux est ce que j'appelle l'union de la famille. Cette union n'empêche pas que Pierre, Paul, Jean ne fassent trois sujets réellement et numériquement distincts, quant à la personne et à la substance individuelle. Si le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'étaient unis entre eux que par cette union, il est clair qu'ils seraient trois dieux et non pas un Dieu.

Le lien qui unit les trois personnes en un seul Dieu est donc plus que le lien de l'amour, plus que celui de la communauté d'espèce, plus que celui du sang; l'union qui résulte de ce lien est plus que l'union morale, plus que l'union spécifique, plus que l'union de la famille. En quoi consiste ce lien?

Il consiste en ce que le Père, le Fils et le Saint-Esprit existent en une seule et même substance, en une seule et même vie, de telle sorte que cette substance ou cette vie, dans le Fils ou dans l'Esprit-Saint, ne soit pas inférieure à celle du Père, comme le disent les subordinatiens; de telle sorte que cette substance ou cette vie, dans le Fils et l'Esprit-Saint, ne soit pas seulement semblable en tout à celle du Père, comme le disent les subordinatiens devenus semi-ariens; mais de telle sorte que cette substance ou cette vie, dans le Père, le Fils ou l'Esprit-Saint, soit absolument identique dans son être intime, dans ses caractères, dans tout ce qui la constitue en son infinitude absolue. Le Père, le Fils et l'Esprit-Saint vivent donc d'une substance ou d'une vie absolument identique : aussi, sont-ils consubstantiels, ὁμοούσιοι[1].

Il n'y a de distinctif, et, par suite, de constituant personnel entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit que la relation d'origine, selon le principe de saint Thomas : *Distinctio in divinis non fit nisi per relationem originis.*

Ces relations d'origine ne sont pas des relations qui ont été

---

1. Le terme ὁμοούσιος (ὁμός — ουσία) indique que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ont la même essence ou substance, le même être intime ou absolu.

et qui ne sont plus; elles sont de toute éternité, n'ayant ni commencement, ni fin.

Tel est le dogme de la consubstantialité. Entendu dans le sens que nous venons d'expliquer, il a été formellement défini au concile de Nicée (325)[1]. La définition a été renouvelée aux conciles de Constantinople (381)[2], d'Éphèse (431)[3], de Chalcédoine (451)[4], de Constantinople (551)[5], de Constantinople (680-681)[6].

Recherchons les fondements de cette doctrine dans le *Nouveau Testament* et dans la *Tradition des Pères*.

§ I

LE NOUVEAU TESTAMENT.

Les Évangiles synoptiques et les Épîtres de saint Paul. — Le Nouveau Testament contient-il la doctrine de la consubstantialité des trois personnes divines? Les Synoptiques et les Épîtres de saint Paul énoncent à plusieurs reprises qu'il existe un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. Ils enseignent donc, par suite, qu'en Dieu ni la trinité n'exclut l'unité, ni l'unité la trinité. Il y a nécessairement un lien par où la trinité se confond avec l'unité. Mais ces mêmes écrits ne nous disent rien de la nature de ce lien.

L'Évangile de saint Jean. — L'Évangile de saint Jean est plus explicite. C'est en particulier dans ce texte célèbre où, s'adressant aux Juifs qui crient au blasphème en l'entendant, Jésus dit : « Mon Père et moi nous sommes un[7]. » Cette pro-

1. Denz., 54.
2. *Ibid.*, 86.
3. *Ibid.*, 123.
4. *Ibid.*, 148.
5. *Ibid.*, 220.
6. *Ibid.*, 290.
7. Joan., x, 30.

position énoncée *simpliciter et sine addito,* écrit saint Thomas, ne peut être comprise d'une union morale, d'une conformité de volonté, d'une unité de puissance ou d'une communauté d'opération; elle exprime un rapport métaphysique, une identité de nature ou d'essence[1].

On a quelquefois cherché à restreindre la portée de cette déclaration du Sauveur, en la rapprochant de cette autre que le même Évangile reproduit un peu plus loin : « Père saint, gardez dans votre nom ceux que vous m'avez donnés, afin qu'ils ne fassent qu'un, comme nous..... Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, par leur prédication, croiront en moi, pour que tous ils soient un, comme vous, mon Père, vous êtes en moi et moi en vous; pour que, eux aussi, ils soient en nous, afin que le monde croie que vous m'avez envoyé. Et je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux, et vous en moi, afin qu'ils soient parfaitement un, et que le monde connaisse que vous m'avez envoyé et que vous les avez aimés comme vous m'avez aimé[2]. » Ici, dit-on, il ne peut être question que d'une conformité de volonté ou d'action entre le Sauveur et son Père; en effet, l'union du Père et du Fils est présentée sur le même plan que cette union que le Christ veut voir régner entre Dieu et les hommes. Mais l'affirmation de ce parallélisme rigoureux est assez gratuite; car on peut très bien répondre que le Sauveur présente l'union qui existe entre son Père et lui comme un modèle incomparable et comme un motif d'union entre Dieu et les fidèles. Puis, il faut encore observer que l'unité de volonté, de puissance, de science, d'action, de vie entre le Père et le Fils, partout affirmée dans l'Évangile selon saint Jean, est presque équivalemment l'affirmation de l'unité de substance.

1. *In Joan. Evang.*, cap. x, lect. V.
2. Joan., xvii, 11, 20-23.

§ II

LA TRADITION DES PÈRES.

Idée générale. — Le caractère particulièrement distinctif du Nouveau Testament, en ce qui concerne la conception de Dieu, a été, comme on l'a vu, la révélation bien nette de l'existence d'un seul Dieu Père, Fils et Esprit-Saint. Dieu est un ; mais, malgré cette unité essentielle qu'elle garde, la divinité apparaît désormais, selon l'expression des Pères, comme distribuée entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint.

Or, cette doctrine a été aussi la croyance fondamentale des Pères apologistes et des Pères du IIIe siècle. Les écrits des hérétiques eux-mêmes, bien qu'on ne puisse pas les considérer comme des témoignages directs de la foi de l'Église, sont des témoignages indirects d'une grande importance. Ils conservent, en faussant leur sens, des termes qui, dans l'Église, correspondent à la vraie doctrine, et les condamnations dont ils sont l'objet font mieux ressortir l'opposition qui existe entre leurs erreurs et l'enseignement authentique.

Mais faut-il réduire l'enseignement des Pères du IIe et du IIIe siècle à ce *minimum* de foi trinitaire? S'il en a été ainsi, on devra dire que les Pères des premiers siècles n'ont fait que reproduire l'enseignement du Nouveau Testament, et que l'Église a développé tout d'un coup le dogme de la consubstantialité, au moment où éclata la querelle de l'arianisme. Examinons nos documents traditionnels avec le plus grand soin, et cherchons une réponse à cette question.

Le dogme de la consubstantialité depuis le IIe siècle jusqu'au commencement du IVe siècle. — Aux philosophes juifs qui s'obstinaient à s'enfermer dans le monothéisme de l'Ancienne Loi et qui reprochaient aux chrétiens d'admettre plusieurs dieux, comme aux païens qui lançaient aux chrétiens le reproche d'athéisme, les apologistes du IIe siècle répondaient :

« Nous affirmons un Dieu Père, un Fils Dieu et un Esprit-Saint, et nous démontrons leur puissance dans l'unité et leur distinction dans le rang[1]. » Ils admettent donc en Dieu un lien par où l'unité et la trinité se confondent ; de plus, ils le démontrent. Il consiste en ce que le Fils est engendré du Père avant toute créature, écrit saint Justin[2]. Mais cette génération, ajoute Tatien, se fait sans division de la substance, à la manière du feu d'une torche qui se communique à d'autres torches[3]. Avouons que la doctrine du lien qui unit le Père, le Fils et l'Esprit-Saint n'a pas encore atteint la perfection que lui donneront les Pères du concile de Nicée ; reconnaissons toutefois que pour l'y amener il eût suffi de la soumettre à une analyse un peu rigoureuse.

Impuissant à expliquer la trinité dans l'unité, et craignant que la doctrine de trois personnes en un seul Dieu n'amenât les esprits à admettre l'existence de trois dieux subordonnés l'un à l'autre en nature ou en puissance, Sabellius enseigna que le Fils n'est qu'un autre nom du Père ; les modalistes prétendirent que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ne sont que des modalités transitoires d'une même substance divine. Saint Hyppolyte et Tertullien, en Occident ; Origène et saint Denys d'Alexandrie, en Orient, protestèrent, disant qu'en Dieu, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont distincts de toute éternité par leur relation d'origine, et qu'ils possèdent une seule et même substance. Le Fils est de la substance du Père, dit Origène, ὁμοούσιος[4]. Le mot est trouvé. Et pourtant, continue l'illustre alexandrin, si le Fils possède la substance divine, il la possède moins pleinement que le Père : elle est en lui

1. Athenagor., *Leg. pro christ.*, 10.
2. *Dial.*, XLVIII, LVI, LXI.
3. *Or. adv. Gr.*, 5.
4. La Sagesse qui procède du Père, dit Origène, « est engendrée de la substance même de Dieu » ; car « elle est une émanation de la gloire du Tout-Puissant » et « l'émanation est consubstantielle (ὁμοούσιος) à ce dont elle dérive ». Cette doctrine est contenue dans un fragment du *Commentaire sur l'épître aux Hébreux*. Nous n'en possédons qu'une version latine dont le texte a été donné plus haut, cf. p. 99. Le traducteur, par un louable scrupule, a cru devoir maintenir le mot ὁμοούσιος.

comme atténuée, diminuée; car le Fils en tant que Fils doit être inférieur au Père, comme l'effet est inférieur à sa cause [1]. Pour avoir trop exagéré cette doctrine saint Denys d'Alexandrie se voit obligé de fournir des explications à saint Denys de Rome [2]. Ainsi le dogme de la consubstantialité est l'unique solution pour expliquer le mystère de la Trinité dans l'unité : on affirme ce dogme en partie : on pressent le reste : on condamne les exagérations de tendances unitaires ou trithéistes : le terme ὁμοούσιος existe : il reste cependant une dernière détermination doctrinale que l'on n'a pas encore pu saisir, mais vers laquelle l'Esprit de Dieu pousse l'âme chrétienne.

Or, voici que le terme ὁμοούσιος prend un sens sabellien. Le Christ ne peut être Dieu, écrit Paul de Samosate, que s'il fait une seule et même personne ou substance avec Dieu, que s'il est ὁμοούσιος avec Dieu. La doctrine de Paul de Samosate, avec la terminologie qui l'exprime, est condamnée au concile d'Antioche, en 267 ou 268. Il est difficile de dissocier un terme de l'idée qu'il a représentée. Aussi, longtemps encore un grand nombre de Pères ne pourront entendre prononcer l'ὁμοούσιος, sans que ce terme éveille dans leur esprit un soupçon de sabellianisme chez ceux qui l'emploieront.

Ainsi donc, depuis le second siècle jusqu'à la fin du IIIe siècle, on n'a pas cessé de chercher comment concilier en Dieu la trinité dans l'unité. Il faut admettre en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Tous trois sont éternellement distincts par leur relation d'origine; et pourtant il n'y a qu'un seul Dieu. L'unité entre le Père et le Fils vient de ce que le Père communique au Fils sa propre substance. Le Fils possède la substance du Père; mais, affirment plusieurs Pères, parce qu'elle lui est communiquée par le Père, il ne peut la posséder que dans une moindre plénitude.

Arius accéléra le dénouement de cette controverse en franchissant tout d'un coup les limites du subordinatianisme, et

---

1. *Contra Celsum*, l. VI, 60: — *Periarchon*, l. I, II, 13. — *In Joan.*, l. II, 12 l. XXXII, 18.
2. Cf. *supra*, p. 54.

en affirmant catégoriquement que le Christ préexistant était seulement la première créature du Père.

Le dogme de la consubstantialité et le concile de Nicée. — La première partie du symbole résume les conclusions des premiers essais entrepris pour expliquer l'unité dans la trinité en Dieu. Nous croyons, disent les Pères, « en un seul Seigneur, Jésus-Christ, le Fils de Dieu, engendré unique du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu ». Reprenant la doctrine précédente, les Pères l'opposent ensuite à celle d'Arius qu'ils condamnent. Ainsi donc, disent-ils, le Fils est « engendré et non pas fait ». De plus, ajoutent-ils, engendré par le Père de toute éternité, il est « consubstantiel au Père, ὁμοούσιος τῷ πατρί », c'est-à-dire de la même essence ou substance que le Père, le même que le Père quant à l'être intime et absolu. La différence est uniquement dans la relation d'origine qui existe éternellement entre le Père et le Fils.

La réaction antinicéenne. — Vers l'année 330, les évêques exilés à la suite du concile de Nicée avaient tous été rappelés. Peu à peu ils organisèrent contre les définitions de Nicée un parti d'opposition. On y distinguait quelques ariens purs, mais surtout beaucoup de subordinatiens qui refusaient d'admettre la consubstantialité du Fils, parce que, disaient-ils, cette expression était nettement sabellienne. Les deux chefs étaient Eusèbe de Nicomédie et Eusèbe de Césarée.

Survint alors un incident qui mit tout le parti en mouvement. Marcel, évêque d'Ancyre, l'un des défenseurs de l'ὁμοούσιος de Nicée, venait de faire paraître un livre contre les ariens. Les eusébiens crurent y découvrir du sabellianisme bien caractérisé. Immédiatement ils se réunirent en un concile, et ils déposèrent l'évêque d'Ancyre (335).

Le motif d'accusation était loin d'être évident. Aussi, Athanase, qui avait été nommé évêque d'Alexandrie (328), crut devoir défendre Marcel. A Rome, où il vint ensuite s'expliquer, l'évêque d'Ancyre fut déclaré orthodoxe en 341.

Cependant Constantin était mort en 337, laissant l'empire d'Orient à son fils Constance, prince dogmatiseur et dévoué aux eusébiens. Sûrs de l'appui de l'empereur, ceux-ci se réunirent en concile et condamnèrent le marcellianisme. C'étaient les premières escarmouches de la bataille.

En 341, Eusèbe de Nicomédie qui, depuis deux ans, s'était fait nommer évêque de Constantinople, vint à mourir. Sa mort fut suivie de troubles violents qui impressionnèrent l'empereur Constance. Il résolut de s'entendre avec son frère Constant, empereur d'Occident, et avec le pape, pour la convocation d'un concile qui travaillerait à rétablir la paix religieuse. Ce fut celui de Sardique (343).

Mais les antinicéens, ayant maintenant à leur tête Acace de Césarée et Basile d'Ancyre, refusèrent de venir. Le concile manquait ainsi son véritable but. Pourtant, en 346, Athanase, exilé depuis 336, put revenir à Alexandrie.

En 350, l'empereur d'Occident Constant mourait, et Constance devenait ainsi l'unique empereur. Les antinicéens, estimant que le moment était venu pour eux de s'affirmer, se réunirent en concile à Sirmium, où ils rédigèrent une formule de foi subordinatienne (351). Ils ne s'en tinrent pas là. Par divers agissements, ils parvinrent à faire exiler de nouveau Athanase. Hilaire de Poitiers, devenu en Occident le principal représentant des doctrines d'Athanase, fut exilé en Phrygie.

Les antinicéens n'étaient guère unis que dans un sentiment de commune opposition contre les défenseurs des définitions de Nicée. Aussi, quand leurs adversaires semblèrent tous anéantis, ils ne purent s'entendre et ils se divisèrent en trois groupes.

Le premier était celui des ariens purs, et avait pour chefs Aétius, Eunomius et Eudoxius. Ils prétendaient que le Fils était une simple créature du Père et que par conséquent il était d'une autre substance que celle du Père. Le Fils, disaient-ils, est κτίσμα τοῦ πατρός, par suite ἐξ ἑτέρας οὐσίας et ἀνόμοιος; d'où il n'est ni ὁμοούσιος, ni ὁμοιούσιος, ni même simplement ὅμοιος. Nous les appellerons les *anoméens*,

Le second, ayant à sa tête Basile d'Ancyre, était de beaucoup le plus considérable. La doctrine était que le Fils ne pouvait pas avoir la même substance que le Père, mais une substance semblable : il était non ὁμοούσιος au Père, mais ὁμοιούσιος.

Un troisième parti, que dirigeait Acace de Césarée, affirmait que le Fils était semblable au Père, mais d'une similitude qu'il ne fallait pas préciser autrement que ne l'avaient fait les Écritures. Le Fils, devait-on dire seulement, est semblable au Père selon les Écritures, ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς. Ce sont les *homéens.*

Or, en 357, quelques évêques *anoméens* réunis à Sirmium rédigèrent un formulaire dans lequel ils rejetaient l'ὁμοούσιος et l'ὁμοιούσιος. Les semi-ariens protestèrent. De leur côté, ils convinrent d'un formulaire dans lequel ils affirmaient que le Verbe n'est pas une créature mais le Fils au sens naturel; le caractère de Fils entraînant la ressemblance en substance du Fils avec le Père, le Fils, déclaraient-ils, est ὁμοιούσιος avec le Père. Par contre, ils rejetaient le terme d'ὁμοούσιος comme sabellien.

Ils ne s'en tinrent pas là. Ils obtinrent de l'empereur Constance qu'il imposât au pape Libère, exilé à Bérée pour avoir défendu saint Athanase, de souscrire au formulaire. Le pape Libère donna sa signature, mais après avoir stipulé que le Fils était semblable au Père en substance et en tout, ὅμοιος κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα.

Ils voulurent ensuite gagner à leur cause tous les évêques du monde catholique. A cet effet, ils demandèrent à Constance de convoquer un concile. Mais entre temps les *anoméens* fondus avec les *homéens* avaient su gagner la confiance de Constance. L'empereur décida qu'il y aurait deux conciles, l'un à Rimini pour l'Occident, l'autre à Séleucie pour l'Orient.

A Rimini, on soumit aux Pères un formulaire *homéen*. Le Fils, était-il dit, engendré du Père avant tous les siècles est semblable au Père, selon les Écritures. Comme ils refusaient leur approbation, Constance, usant de ruse et de violence, les

amena à souscrire. A Séleucie, Constance se servit du même procédé et arriva à un semblable résultat. A Rimini et à Séleucie, on venait donc d'approuver une formule *homéenne, homéenne* surtout en apparence, en réalité arienne. Saint Jérôme interprétant ce double fait avait raison de dire que l'univers entier put se croire devenu arien. Heureusement pour l'orthodoxie, Constance, l'auteur de cette manœuvre indigne, mourut en 361 [1].

La mort de Constance enlevait aux ariens leur plus solide appui. D'autre part, les semi-ariens, outrés des procédés de leurs adversaires, se rapprochaient de plus en plus des définititions du concile de Nicée. Ils étaient encouragés dans leur bonne volonté par l'intervention aussi conciliante qu'éclairée de saint Athanase. En Occident, saint Hilaire de Poitiers travaillait dans le même sens, et aboutissait aux mêmes résultats. De 369 à 380, quatre conciles se tenaient à Rome sous la présidence du pape saint Damase, dans lesquels on renouvelait les définitions du concile de Nicée, en ajoutant un article sur la divinité et la consubstantialité du Saint-Esprit. A Alexandrie, dans un concile tenu en 362, sous la présidence de saint Athanase, un grand nombre de semi-ariens reconnaissaient le concile de Nicée, condamnaient l'arianisme, et ceux qui prétendaient que le Saint-Esprit était seulement une créature du Fils. A Antioche, en 363, le patriarche Mélèce avec 27 évêques, dont Acace de Césarée, acceptaient l'ὁμοούσιος de Nicée, en se contentant de faire observer que ce mot leur semblait signifier la même chose que le terme ὁμοιούσιος. Saint Athanase, avant de mourir, en 373, avait assisté au triomphe de l'orthodoxie nicéenne.

Les arguments des *Anoméens*. — Les *anoméens* ou les ariens invoquaient à l'appui de leur thèse l'autorité des Écritures. C'était, dans l'Ancien Testament, le texte des Proverbes où la

---

1. Voir l'exposé de cette longue controverse dans A. DE BROGLIE, *op. cit.*, *Constance et Julien*, t. I, ch. III. — L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, ch. V-VIII, X-XI. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. II, ch. II et III.

Sagesse dit en parlant d'elle-même : « Le Seigneur m'a créée (ἔκτισε) pour être le commencement de ses voies [1]. » Dans le Nouveau Testament, ils exploitaient beaucoup ce passage de saint Marc : « Pour ce qui est du jour et de l'heure [du grand jugement], nul ne le connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul [2] », ou bien cet autre de saint Luc : « Et Jésus progressait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes [3]. » En saint Jean, ils recueillaient tous les passages qui témoignent de la dépendance du Fils à l'égard du Père, soit celui-ci : « Le Fils ne peut rien faire par lui-même [4] » ; soit celui-là : « Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi [5] » ; ou bien cet autre : « La vie éternelle est de vous connaître vous le seul vrai Dieu et Jésus-Christ que vous avez envoyé [6]. »

Bien qu'ils aient eu pour les Pères, — qui, du reste, les contredisaient, — un respect médiocre, les *anoméens* aimaient pourtant à s'appuyer sur la doctrine d'Origène et de Denys d'Alexandrie.

Mais aux arguments d'autorité ils préféraient de beaucoup le raisonnement pur et simple. Un être engendré, disaient-ils, ne peut avoir en lui-même la raison de son existence; il dépend nécessairement de l'inengendré. Or, en Dieu, y a-t-il oui ou non deux inengendrés? Si oui : donc il y a deux principes totalement distincts ou séparés, ce qui revient à dire qu'il y a deux dieux. Si non : donc le Fils ne peut être que la créature du Père.

La réplique de saint Athanase. — Presque tous les textes de la sainte Écriture qui accusent une certaine infériorité du Fils vis-à-vis du Père, déclare saint Athanase, se rapportent non pas au Fils, mais à l'humanité qu'il a prise le jour de son Incar-

---

1. *Prov.*, VIII, 22.
2. MARC., XIII, 32.
3. LUC., II, 52.
4. JOAN., V, 19.
5. *Ibid.*, XIV, 28.
6. *Ibid.*, XVII, 3.

nation. Ainsi, « c'est comme homme que le Sauveur a dit : le Seigneur m'a créé. Il a voulu rendre la pensée suivante ; mon Père m'a façonné un corps, il m'a créé pour le salut des hommes. Dans ce passage, le verbe ἔκτισε s'applique non pas au Verbe, mais au corps créé dont le Verbe s'est revêtu[1] ». Même raisonnement au sujet du texte de saint Marc : « Chacun voit que le Sauveur a tenu ce langage à cause de la chair, comme homme. En effet, une pareille imperfection n'a pu appartenir au Verbe, mais à la nature humaine dont le propre est d'ignorer[2]. » Le texte de saint Luc a évidemment la même signification. Quant aux passages de saint Jean, un seul semble présenter quelques difficultés, c'est celui qui contient cette déclaration du Sauveur : « Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi. » Or, dit saint Athanase, ce texte énonce bien une certaine supériorité du Père sur le Fils, mais il ne fait qu'exprimer la relation de paternité et de filiation qui unit le Père et le Fils, il ne contient rien qui puisse porter atteinte à la parfaite égalité du Père et du Fils ou à la consubstantialité des personnes divines[3].

Après avoir exposé le sens des saintes Écritures, saint Athanase s'applique à montrer que les ariens n'ont pas le droit de se réclamer de l'autorité d'Origène ou de Denys d'Alexandrie. Sans doute, dit-il, on rencontre parfois chez eux des expressions étranges, mais si on prend soin de les interpréter d'après le contexte et les circonstances, on voit que leur doctrine est orthodoxe[4]. A propos de saint Denys, il lance aux ariens cette apostrophe : « Puisque ces fauteurs d'impiété prétendent que Denys est avec eux, qu'ils écrivent donc et qu'ils confessent ce qu'il a écrit lui-même, qu'ils proclament ce qu'il a enseigné sur la consubstantialité, sur l'éternité du Fils, qu'ils acceptent ses comparaisons[5]. »

Dans leurs discussions, avons-nous dit, les ariens recou-

---

1. *Contra Arianos*, or. II, 47 ; *P. G.*, XXVI, 258.
2. *Ibid.*, or. III, 43.
3. *Ibid.*, or. I, 58.
4. *De decretis*, 27 ; *P. G.*, XXV, 465.
5. *De sententia Dionysii*, 24.

raient moins aux arguments d'autorité qu'à la dialectique. Saint Athanase n'hésite pas à les attaquer au nom de cette même science.

Toute l'argumentation des ariens reposait sur une équivoque introduite par le terme ἀγέννητον. En effet, ce mot peut avoir deux sens ; ou bien il signifie « ce qui n'a pas été fait, ce qui n'a pas été créé, ce qui est éternel », et, dans ce sens, il s'applique également au Père et au Fils ; ou bien il signifie « ce qui n'a pas été engendré », et, dans ce sens, il s'applique au Père seul. Faute de faire cette distinction, on tombe dans l'erreur. « C'est donc bien à tort que les ariens croient triompher avec leur dilemme : « Y a-t-il un seul ἀγέννητος, ou bien deux? » S'il leur plaît de définir ἀγέννητον « ce qui n'est pas fait ou créé, ce qui est éternel », qu'ils entendent non pas une fois, mais mille fois, que, suivant cette signification, le Fils est, lui aussi, ἀγέννητος ; car il n'est pas du nombre des γεννητῶν ; il n'est pas fait ; il coexiste à son Père de toute éternité... Si donc, vaincus de ce côté, ils veulent donner au mot le sens de « non venu de quelqu'un, n'ayant pas de Père », ils entendront de nous que, suivant cette signification, il n'y a qu'un seul et unique ἀγέννητος qui est le Père. Mais ils ne gagnent rien à cette déclaration ; car dire que le Père est ἀγέννητος, dans ce sens, n'est pas dire que le Fils est γεννητός, dans le sens de fait ou créé, puisqu'il a été démontré précédemment qu'il est le Verbe, et tel que celui qui l'a engendré. Si donc Dieu est ἀγέννητος, son image, c'est-à-dire son Verbe, n'est pas γεννητός (c'est-à-dire fait ou créé), mais γέννημα[1] (c'est-à-dire celui qui est engendré, le rejeton). »

Les arguments des semi-ariens. — Les semi-ariens rejetaient le terme ὁμοούσιος pour deux raisons principales, dont l'une était philosophique, et dont l'autre était scripturaire.

Puisque le Fils est Fils, il doit posséder la substance du Père. Toute génération suppose, en effet, la communication de la substance du Père.

1. *Contra Arianos*, or. I, 31 ; *P. G.*, XXVI, 76.

Mais le Fils doit posséder avec le Père une substance numériquement identique. Admettre le contraire, ce serait reconnaître deux substance en Dieu, et par conséquent deux dieux.

Cependant, puisque le Fils est simplement le Fils, il doit posséder la substance divine sans doute, mais dans une moindre plénitude que le Père; car l'effet est toujours inférieur à la cause.

Or, poursuivaient les semi-ariens, le terme ὁμοούσιος qui affirme l'identité absolue de la substance du Père et de la substance du Fils, énonce équivalemment que le Fils n'est pas réellement le Fils, qu'il n'est qu'une modalité passagère de la substance divine. Autrement dit, le mot ὁμοούσιος ne peut avoir qu'une signification sabellienne.

Au contraire, le terme ὁμοιούσιος affirme seulement la similitude que le Fils possède en vertu de la génération éternelle, et respecte l'économie de la vie trinitaire.

Du reste, le mot ὁμοιούσιος, puisqu'il ne fait qu'énoncer la similitude qui résulte de la génération éternelle, peut être considéré comme l'équivalent du terme scripturaire de Fils. Quant au mot ὁμοούσιος, il est une nouveauté d'expression qui énonce une idée nouvelle et non scripturaire[1].

La réplique de saint Athanase. — Il est facile de voir que les affirmations des semi-ariens différaient complètement de celles des ariens. Pour les ariens le Fils était d'une substance numériquement distincte de celle du Père et créée par le Père. Pour les semi-ariens, la substance du Père était numériquement la même que celle du Père; mais le Fils en tant que Fils ne pouvait que la posséder à un moindre degré.

Pourtant le semi-arianisme ne se concevait guère, dès qu'on

1. Nous ne considérons ici que les semi-ariens de la note d'Eusèbe de Césarée ou de Basile d'Ancyre. Ceux-ci ne faisaient en somme que reprendre les idées subordinatiennes d'Origène ou de Denys d'Alexandrie.

Qu'il se soit trouvé des semi-ariens pour qui la génération du Fils ait consisté dans la communication d'une partie de la substance du Père, nous ne le contestons pas. Aussi bien saint Athanase, dans ses polémiques, vise souvent de telles doctrines. Mais il est évident que des théories de cette nature ne différaient guère que par l'expression de l'arianisme pur.

cherchait à se représenter ce qu'il pouvait signifier en Dieu. Si le Père engendre un Fils ce ne peut être que par la communication de toute la substance divine. Donc, toute la substance appartiendra au Fils aussi bien qu'au Père ; autrement dit, le Fils sera ὁμοούσιος avec le Père.

Ce fut à établir cette démonstration que tendirent les efforts de saint Athanase[1].

On lui objectait que du moment que le Fils était simplement le Fils, il fallait bien le concevoir comme un effet du Père. Or, ajoutait-on, l'effet est nécessairement inférieur à sa cause.

Il n'y a pas, reprenait saint Athanase, entre le Père et le Fils le caractère de cause à effet qui existe parmi les hommes entre un Père qui engendre et le Fils qui est engendré. En Dieu, le Père est la racine, et le Fils est la tige de cette racine. De même que la source et la racine sont non pas la cause efficiente du ruisseau ou de la tige, mais seulement le point de départ, l'origine, le simple principe : ainsi, en Dieu, le Père n'est pas la cause efficiente du Fils, mais le point de départ, l'origine, le simple principe[2]. Ces mots « source » et « racine » sont bien choisis ; ils éveillent l'idée non d'une production par voie de causalité efficiente, mais d'une extension par communication de substance.

Et qu'on ne dise pas, poursuivait saint Athanase, que l'*homoousie* du Père et du Fils n'est pas indiquée dans l'Écriture ! Saint Jean ne rappelle-t-il pas cette parole du Sauveur : « Le Père et moi nous sommes un[3] » ? Et cette autre : « Je suis dans le Père, et le Père est en moi[4] » ? Il enseigne par là l'identité de substance du Père et du Fils[5].

Ces raisonnements durent influencer l'esprit des semi-ariens. Mais ce qui contribua surtout à les amener à l'orthodoxie, ce

1. *De Synodis*, 41, 53.
2. *Contra Arianos*, or. I, 19.
3. Joan., x, 30.
4. *Ibid.*, xiv, 10.
5. *Contra Arianos*, oratio III, 3.

furent les exagérations de plusieurs des membres de leur parti qui versèrent dans l'arianisme pur, et plus encore peut-être les procédés peu honnêtes des ariens eux-mêmes. Ils en vinrent peu à peu à affirmer que le Fils semblable au Père en vertu de la génération éternelle, possédait la substance même du Père, aussi parfaitement que le Père. C'était en somme tout ce que signifiait l'ὁμοούσιος du concile de Nicée. Pourtant, ils se refusaient encore à accepter ce terme et ils lui préféraient celui d'ὁμοιούσιος.

A n'en pas douter, la question n'était plus qu'une querelle de mots. Saint Athanase le comprit si bien qu'au concile d'Alexandrie de 362, il permit de garder l'ὁμοιούσιος, pourvu que, sous cette expression, l'on reconnût que le Fils possédait la substance même du Père au même titre que le Père[1].

Conclusion sur le mode de développement de ce dogme. — Un concept clair est celui qui permet seulement de distinguer un objet d'un autre. Si ce concept est de plus tellement analysé qu'il permet de distinguer les caractères du premier objet des caractères d'un autre objet, ce concept est devenu un concept distinct. Il est plus ou moins distinct selon qu'il permet de distinguer en tout ou en partie les caractères d'un objet des caractères d'un autre.

Or, l'on doit dire que la foi au mystère de la Très Sainte Trinité en général, et en celui de la consubstantialité en particulier, s'est exprimée d'abord en un concept clair. Mais ce fut, peu à peu, sous l'effort de la réflexion théologique, grâce surtout à la direction de l'Esprit de Dieu, que la conception du

1. On a insinué que, vers le fin de sa vie, saint Athanase avait simplement accepté l'ὁμοιούσιος. Aucune assertion n'est plus fausse. Saint Athanase a toléré le terme ὁμοιούσιος, quand il s'est aperçu que l'on donnait à ce mot un sens acceptable. A ce sujet, M. Tixeront écrit : « Dans le *De Synodis*, composé en 359, et qui est un écrit de conciliation, saint Athanase fait sans doute des avances aux semi-ariens, en leur montrant que leurs principes, s'ils les suivent jusqu'au bout, les conduisent au consubstantiel : il déclare que les orthodoxes regarderont moins à leurs formules qu'au fond de leur doctrine; mais d'ailleurs il ne sacrifie rien de ce que Nicée a défini et de ce qui est l'entière vérité. » Cf. *Histoire des dogmes*, t. II, p. 71.

mystère devint de plus en plus distincte. Il y eut, chez quelques apologistes et chez plusieurs Pères du IIIe siècle, des inexactitudes inévitables; c'était les essais d'une pensée qui cherchait à s'exprimer. Après le concile de Nicée, de telles affirmations eussent été considérées avec raison comme des hérésies.

Une heureuse comparaison de Mgr Duchesne rend bien compte du travail qui dut s'accomplir : « Une blessure au flanc d'un navire le fait couler à deux conditions : d'abord qu'elle soit pratiquée dans ses œuvres vives, au-dessous de la ligne de flottaison; ensuite qu'elle soit assez considérable pour y faire pénétrer l'eau de la mer en grande quantité. Un navire parti sur lest, au début d'une longue expédition, se charge peu à peu de marchandises; la ligne de flottaison s'élève le long de sa coque; autrement dit, il s'enfonce dans la mer. Telle déchirure qui d'abord n'eût pas atteint les œuvres vives, les atteindrait maintenant que leur niveau s'est élevé; et le navire serait mis en danger par une avarie qui, au commencement du voyage, eût été sans conséquence. Ainsi en est-il de l'enseignement de l'Église sur la Sainte Trinité. Dans son long voyage, le vaisseau de la Tradition a pris une possession plus ample de l'océan; la surface immergée est devenue plus large qu'à l'origine, bien que ce soit toujours la même doctrine, le même navire. Aussi, tels endroits qui, au second et au troisième siècle, pouvaient être atteints impunément parce qu'ils étaient hors d'eau, doivent être respectées maintenant, sous peine de tout compromettre, parce qu'ils sont sous les eaux[1]. »

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Dieu est Amour. Le propre de Celui qui aime infiniment est de se donner sans mesure. Aussi, l'amour de Dieu est le motif de la Creation, le motif de l'Incarnation, le motif de la Rédemption.

2° La vie divine consiste en ce que les personnes divines se donnent mutuellement tout ce qu'elles possèdent. Au contraire, notre vie humaine se

1. *Les Témoins anténicéens du dogme de la Trinité*, *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, décembre 1882.

ramène le plus souvent à l'égoïsme. Mais, par la grâce méritée par la Rédemption du Christ, Dieu nous donne le secours nécessaire pour nous conformer à lui, pour cesser de tendre vers nous afin de tendre vers lui.

3° La vie divine est une seule et même vie infinie qui est ressaisie en trois centres ou en trois foyers de vie. C'est un mouvement qui part du Père pour aboutir au Saint-Esprit, en passant par le Fils. Mais ce mouvement ne s'arrête pas au Saint-Esprit; il retourne au Père en passant par le Fils. Il en résulte que chaque personne appelle les deux autres, en même temps qu'elle s'en distingue.

4° Jésus de Nazareth a vraiment réalisé l'espérance messianique qui avait été la source de la vie religieuse et sociale du peuple d'Israël. Donc, il est le Messie Fils de l'homme et Fils de Dieu. Mais l'espérance d'Israël n'avait pas pressenti toute la dignité du Messie qui devait venir. Issu de David, selon la chair, il devait encore être Dieu de Dieu, le Fils engendré par le Père de toute éternité.

5° Le Saint-Esprit est Dieu, parce qu'il est uni au Fils comme le Fils est uni au Père; parce qu'il est glorifié avec le Père et le Fils; parce que le dogme du Saint-Esprit est contenu dans celui du Fils; parce que le Saint-Esprit fait tout ce que le Père fait par le Fils[1].

6° Montrer comment Dieu prépare progressivement son peuple à la révélation du Verbe incarné, comment le dogme de la Très Sainte Trinité a pu être enseigné dans les milieux philosophiques les plus opposés sans faire corps avec leurs doctrines et sans partager leur destinée, comment il s'est développé en conservant une identité parfaite, comment ce fait rapproché d'autres faits dogmatiques semblables exige que le dogme catholique soit la pensée de Dieu, c'est-à-dire une pensée dirigée par l'Esprit du Christ présent dans l'Église, selon la promesse qu'il a faite : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi*[2].

7° Le développement de la doctrine de la Sagesse est non moins édifiant qu'intéressant, si surtout l'on pense qu'au moment même où les targoumistes se trouvaient contraints par leur science d'enseigner que toute prière et tout serment devaient être adressés à la Parole de Dieu, le Verbe de Dieu fait chair vivait humblement à Nazareth et se préparait à accomplir l'œuvre de notre Rédemption. Dans le même temps, la pensée philosophique était portée à considérer le *Logos* comme l'Idée-modèle à laquelle Dieu configure tout ce qu'il crée. De plus, les différentes sociétés civiles étaient ramenées à l'unité par la domination romaine. Le monde entier était en paix, ainsi que le dit le martyrologe de la fête de Noël : *Toto orbe in pace composito*. L'Esprit de Dieu qui conduit tous les événements avait préparé la pensée religieuse et la pensée philosophique à recevoir la révéla-

---

1. ATHAN., *Ad Serap.*, ep. I.
2. MATTH., XXVIII, 20.

tion du Verbe incarné; l'union de tous les peuples sous une même administration avait été faite en vue de faciliter la propagation de l'Evangile.

8° Montrer comment la foi de l'Ancien Testament en un seul Dieu est devenue, dans le Nouveau, la foi en un seul Dieu Père, Fils et Esprit-Saint. Montrer comment cette foi dans laquelle le Christ avait établi ses disciples par la communication de son Esprit est allée en se précisant ou en se développant sous l'influence des hérésies les plus opposées, et sans jamais se confondre avec elles. La formation de notre *Credo* exige l'intervention de l'Esprit de Dieu.

Choix d'auteurs à consulter. — M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu,* ch. i, iii, iv.

J. Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité,* l. I, ch. ii et iii; l. II; l. III, ch. i-iv, vi.

F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, pp. 516-524.

J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I et t. II.

L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* t. I, ch. vi, xvii; t. II, ch. iv-xii.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. xxvii, xxviii, xxx.

CHAPITRE III

LES PROCESSIONS DIVINES.

Trois personnes sont un seul et même Dieu, parce qu'elles ne possèdent qu'une seule même substance : tel est le résumé des propositions que nous venons d'examiner.

Cette vérité énonce le mystère de la vie divine.

Nous nous proposons maintenant de pénétrer plus avant dans le mystère de cette vie.

La doctrine catholique sur ce point est résumée dans la seconde partie de la formule que nous avons donnée au début de ces *Leçons*. *De toute éternité*, disions-nous, *le Père engendre le Fils;* de même, *de toute éternité, du Père et du Fils, comme d'un seul principe, procède le Saint-Esprit*.

Aussi, la matière de ce chapitre III se décompose-t-elle en deux *nouvelles propositions*, que nous traiterons en *autant d'articles*.

ARTICLE Ier

De toute éternité, le Fils procède du Père par voie de génération.

Doctrine de l'Église. — Lorsque nous énonçons cette proposition : « Le Fils procède du Père », nous considérons le Fils soit avant, soit après l'Incarnation. La raison de cette manière de voir a été donnée quand il s'est agi de prouver la divinité du Fils.

Il y a procession lorsqu'une chose émane d'une autre : *Processio est emanatio unius ab altero.* Le point de départ s'appelle le principe ; au principe s'oppose le terme; la pro-

cession consiste essentiellement dans l'action. Si l'action se termine en dehors de la substance du principe, la procession est transitive; si l'action aboutit à un terme qui appartient essentiellement ou proprement à la substance même du principe, la procession est dite immanente.

Or, nous disons que le Fils *procède* du Père, par une *procession immanente.* Nous ajoutons qu'il procède du Père *par voie de génération.*

Dans l'ordre des choses créées, on définit la génération : *Productio viventis a vivente conjuncto, ad efformandam naturam specifice similem, vi productionis.* Il y a génération lorsqu'un principe vivant produit un autre principe vivant, qui lui est spécifiquement semblable, en vertu de la production elle-même, par la communication de la substance du premier au second. En Dieu, le Fils procède du Père par voie de génération, ce qui signifie qu'il procède du Père par une génération ayant vraiment des rapports avec la génération dans l'ordre des choses créées, mais ayant aussi des différences, puisque tous nos concepts des choses créées ne peuvent nous représenter Dieu que d'une manière analogique.

Mais alors, demande-t-on, en quoi consiste la génération éternelle du Fils?

En ceci : 1° Le Fils est engendré par le Père, d'une génération telle qu'elle n'entraîne ni l'infériorité du Fils en substance ou en puissance, ni même la postériorité du Fils dans l'acte d'exister. Aussi, ne peut-on pas dire que le Père est la cause, et le Fils l'effet. Mais on peut et l'on doit dire du Père qu'il est le point de départ, l'origine, le principe du Fils. Ces termes énoncent non pas une causalité efficiente, mais une extension par communication de substance.

2° Le Fils est engendré par le Père non par un acte passager, mais par une génération qui dure et se poursuit pendant l'éternité.

3° De cette génération résulte la constitution de la personne du Père aussi bien que celle de la personne du Fils, en sorte que le Père n'est rien autre chose si ce n'est qu'il engendre éternellement un Fils, et que le Fils n'est rien autre chose

si ce n'est qu'il est engendré éternellement par le Père. Qu'un arrêt survienne par impossible dans cette génération, et ce serait l'anéantissement du Père et du Fils et de la vie divine elle-même.

4° La génération éternelle du Fils apparaît comme l'acte par lequel le Père communique toute la substance qu'il possède à son Fils. Par suite de cette communication, le Fils est de tout point semblable au Père, de même que, par suite de la génération dans l'ordre des choses créées, le Fils est de même espèce que ses générateurs; aussi, cette communication peut-elle et doit-elle être désignée sous le nom de génération éternelle[1].

Défini pour la première fois au concile de Nicée[2], le dogme de la génération éternelle du Fils est encore contenu dans les symboles de Constantinople[3] et de saint Athanase[4].

Nous en rechercherons les fondements dans le *Nouveau Testament* et dans la *Tradition des Pères*. Nous exposerons ensuite l'essai d'explication qu'en a donné *saint Thomas*.

§ I

LE NOUVEAU TESTAMENT.

Les Évangiles synoptiques. — Dans les Évangiles synoptiques, la révélation de la génération éternelle du Fils est corrélative de la révélation de sa filiation divine, vraie ou naturelle. Or, nous l'avons établi plus haut[5], à supposer qu'on veuille s'en tenir au témoignage des seuls Évangiles synoptiques, l'on serait obligé de reconnaître que Jésus s'est donné comme le vrai Fils de Dieu.

L'Évangile de saint Jean. — L'Évangile de saint Jean est plus explicite. Dès le prologue, le Verbe est présenté dans

1. Cf. Bossuet, 2e Semaine, 1re Élévation.
2. Denz., 54.
3. *Ibid.*, 86.
4. *Ibid.*, 39.
5. Cf. *supra*, pp. 70-80.

une vie de relation aussi active et aussi intime que possible avec Dieu[1] : de toute éternité, il est Dieu de Dieu. Mais l'apôtre ne s'en tient pas à cette seule affirmation. Il lui a été donné d'entrevoir la nature de cette relation qui unit le Verbe avec Dieu, et il la décrit. Nous avons vu, dit-il, la gloire du Verbe incarné. Cette gloire, il la possédait en propre comme un fils unique possède la gloire de son Père[2]. C'est qu'en réalité, ajoute-t-il, il est le Fils unique, le Fils *monogène*, c'est-à-dire celui qui possède par voie de génération éternelle la plénitude de la divinité[3]. Et, dans tout le cours de son Évangile, chaque fois qu'il parlera du Fils, il entendra le Fils engendré par le Père de toute éternité.

Les Épîtres de saint Paul. — Saint Paul, dans ses différentes épîtres tient un langage presque aussi élevé que saint Jean. Le Christ, affirme-t-il, existait avant son apparition dans la chair, principe et fin de toute création, de toute sanctification, riche, dans la condition de Dieu, le Fils de Dieu[4]. Et, qu'on le remarque bien, il ne saurait être question ici que d'une relation substantielle; car, parlant de ce Fils de Dieu, l'apôtre l'appelle l'image de Dieu[5], la sagesse de Dieu[6], Dieu[7], le propre Fils de Dieu[8].

Mais nulle part dans tout le Nouveau Testament, la doctrine de la génération éternelle du Christ préexistant n'est présentée avec autant de développements que dans le prologue de l'épître aux Hébreux. Si le Christ est au-dessus des prophètes, au-dessus des anges et au-dessus de Moïse, c'est parce

1. Joan., I, 1.
2. *Ibid.*, I, 14.
3. *Ibid.*, I, 18.
4. *Gal.*, I, 16; II, 20; IV, 4; — *I Thess.*, I, 10; — *I Cor.*, I, 19; XV, 28; — *II Cor.*, I, 19; XI, 31; — *Rom.*, I, 3, 4, 9; V, 10; VIII, 3, 29, 32; — *Eph.*, IV, 13; — *Col.*, I, 13.
5. *II Cor.*, IV, 4; — *Col.*, I, 15.
6. *I Cor.*, I, 30.
7. *Rom.*, IX, 1-2; — *Tit.*, I, 3.
8. *Rom.*, VIII, 32.

qu'il est le Fils engendré par le Père de toute éternité[1]. Et ici il n'y a pas d'équivoque possible sur le sens du mot Fils : c'est le Fils par nature, le *monogène*, comme dans le prologue de saint Jean. En effet, ce Fils par qui Dieu nous a parlé et qu'il a déclaré Seigneur sur toutes choses en le ressuscitant selon la chair est celui par qui il a fait les siècles[2]. Rayonnement de sa gloire, empreinte de sa substance, soutenant tout de sa puissante parole, après avoir accompli l'expiation des péchés, il s'est assis à la droite de la Majesté[3]. Ces deux dernières phrases résument en parallélisme inverse toute l'œuvre et la dignité du Fils unique du Père.

§ II

LA TRADITION DES PÈRES.

Idée générale. — La doctrine de la génération éternelle du Fils se confond, le plus souvent, dans l'enseignement des Pères, avec le dogme de sa divinité. Le Fils est Dieu parce que le Père, en l'engendrant, lui communique sa substance divine. Aussi, ne convient-il pas de séparer trop nettement deux dogmes aussi intimement unis. Il est bon toutefois d'envisager plus spécialement dans le mystère de la divinité du Fils, l'aspect de sa génération éternelle.

Les Pères apostoliques. — De même que les Pères apostoliques viennent confirmer de la manière la plus heureuse la doctrine des saintes Écritures au sujet de la divinité absolue du Christ, de même ils viennent lui apporter un appoint très précieux par leur enseignement sur la génération éternelle du Fils.

L'épître de Barnabé affirme, en parlant du Sauveur, qu'il n'est pas seulement Fils de l'homme, mais qu'il est Fils de

1. *Ibid.*, I, 5.
2. *Ibid.*, I, 1-2.
3. *Hebr.*, I, 3-4.

Dieu, parce qu'il est l'image de Dieu[1], rendue accessible aux hommes par l'Incarnation[2]. Cette doctrine ne fait que commenter l'enseignement de saint Paul.

Saint Ignace d'Antioche reproduit plutôt l'enseignement de saint Jean. C'est particulièrement dans ce passage déjà cité de l'épître aux Magnésiens où il écrit qu'« il n'y a qu'un Dieu qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son Fils, qui est son Verbe, proféré après le silence, qui a plu en tout à celui qui l'a envoyé[3] ».

Les Pères apologistes. — Saint Justin a beaucoup insisté sur la doctrine de la génération du Fils. Pour cet illustre apologiste, comme pour nous, la génération du Fils est le fondement de son absolue divinité. S'adressant à Tryphon, il lui dit : « Si vous compreniez ce qu'ont dit les prophètes [au sujet du Messie] vous ne nieriez pas qu'il est Dieu, fils de l'unique inengendré et ineffable Dieu[4]. »

Le disciple de saint Justin, Tatien, cherche à approfondir le mystère de la génération du Fils : « De même qu'une seule torche sert à allumer plusieurs feux, et que la lumière de la première torche n'est pas diminuée parce que d'autres torches y ont été allumées, ainsi le *Logos*, en sortant de la puissance du Père, ne prive pas de *Logos* celui qui l'avait engendré[5]. » Donc, selon Tatien, la génération du Fils est comparable à une lumière qui se communique d'une torche à une autre torche; le Verbe est lumière de lumière, *lumen de lumine*, φῶς ἐκ φωτός. Ces expressions, comme on le sait, ont passé dans le symbole de Nicée-Constantinople.

Saint Théophile d'Antioche n'est pas moins affirmatif que les autres apologistes. Mais il insiste davantage sur une doctrine un peu spéciale d'après laquelle il y aurait eu deux états

1. BARN., XII, 10.
2. *Ibid.*, V, 10-12.
3. *Ad Magn.*, VIII, 2
4. *Dial.*, CXXVI.
5. *Or. adv. Gr.*, 5.

dans le *Logos*. Dieu, écrit-il[1], possède en lui-même de toute éternité un *Logos* (λόγος ἐνδιάθετος), qu'il profère au moment de la création (λόγος προφορικός). Veut-il enseigner par là que Dieu n'a engendré son Fils qu'au moment de la création, et qu'auparavant le Fils n'existait en Dieu qu'à l'état de simple puissance plus ou moins réellement distincte de Dieu le Père? Plusieurs auteurs catholiques estiment que tel est l'enseignement de saint Théophile d'Antioche; ils ajoutent que la doctrine de ce Père est aussi celle qu'exposent, en des termes sans doute moins explicites, saint Justin[2], Tatien[3], Athénagore[4]. Cette interprétation ne nous paraît pas exigée par les textes. Il nous semble au contraire que le *Logos intérieur* aussi bien que le *Logos proféré*, dont parlent nos apologistes, indique un sujet personnel, engendré par le Père de toute éternité. L'expression de *Logos proféré* désigne seulement le *rôle d'intermédiaire* que le *Logos* remplit dans la création; c'est par le *Logos,* en effet, que Dieu a créé toutes choses. Cependant, nous ne faisons aucune difficulté de reconnaître que ces expressions de *Logos immanent* et de *Logos proféré* sont équivoques, et de nature à induire en erreur un esprit non prévenu. Ce sont de ces termes qu'il serait difficile d'entendre dans un sens orthodoxe, s'ils eussent été prononcés après le concile de Nicée.

Origène. — Nul auteur peut-être n'a développé plus qu'Origène la doctrine de la génération éternelle du Verbe. La génération du Verbe, écrit-il, n'entraîne pas la division de la substance du Père : « Il faut plutôt concevoir que le Père engendre le Fils, image invisible d'une nature invisible, comme la volonté procède de l'intelligence sans la diviser et sans se séparer d'elle[5]. » Ainsi la génération du Fils se fait par la communication de toute la substance du Père : « Un est celui

---

1. *Ad Autolyc.*, l. II, 22.
2. *Apol.,* II, 6. *Dial.*, LXI, 1.
3. *Or. adv. Gr.*, 5.
4. *Suppl.,* 10.
5. *Periarchon,* l. I, c. II, 6; l. IV, 28; *P. G.*, XI, 135, 402.

qui sauve, un est le salut. Un est le Père vivant, le Fils et l'Esprit-Saint; un, non par le mélange des trois, mais par l'identité de substance dans trois hypostases parfaites et corrélatives. Le Père a engendré selon la nature : c'est pourquoi celui qui est engendré lui est consubstantiel[1]. » La génération du Fils est éternelle : « De même que la lumière ne saurait exister sans rayonnement, de même aussi l'on ne peut concevoir sans le Père, le Fils, qui est l'empreinte de sa substance, son Verbe et sa Sagesse. Comment donc ose-t-on prétendre qu'il fut un temps où le Fils n'était point? C'est dire équivalemment qu'il fut un temps où la vérité n'était pas, où la Sagesse n'était pas, où la vie n'était pas. Ces perfections appartenant à l'essence de Dieu, sont inséparables de sa substance; et, si la raison peut les distinguer, elles sont en réalité une seule et même chose en quoi consiste la plénitude de la divinité. Mais ces expressions mêmes : « Il ne fut jamais un temps où il ne fût pas », demandent à être entendues avec indulgence. En effet, quand et jamais sont des particules de temps; or, tout ce qui concerne le Père, le Fils et le Saint-Esprit, est au-dessus de tout temps, de toute durée et de toute éternité. C'est là le privilège de la Trinité seule : tout le reste a pour mesure le temps et la durée[2]. » De plus, cette génération dure toujours : « Dieu ayant engendré son Fils n'a pas cessé de l'engendrer après sa naissance, mais il l'engendre toujours... Qu'est-ce que le Sauveur? Le rayonnement de la gloire du Père. Mais le rayonnement une fois produit ne cesse pas de se produire. Tant que subsiste la source lumineuse, le rayonnement continue. Ainsi en est-il du Fils par rapport au Père. Notre Sauveur est la Sagesse de Dieu : or, la Sagesse est le rayonnement de la lumière éternelle[3]. » Donc, « rien ne déclare mieux la dignité du Fils que ces paroles : « Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui. » Ainsi lui parle Dieu dont l'au-

---

1. *In Matth. fragm.*, *P. G.*, XVII, 306. — Cf. *In epist. ad Hebr. fragm.*, *P. G.*, XIV, 1308.
2. *Periarchon*, l. IV, 28.
3. *In Jerem.*, homil. IX, 4; *P. G.*, XIII, 357.

jourd'hui dure toujours; car il n'y a pas de soir en Dieu ni, je pense, de matin, mais une durée qui embrasse, pour ainsi dire, toute sa vie improduite et éternelle. Voilà l'aujourd'hui dans lequel est engendré le Fils : aussi, sa génération n'a pas plus de commencement que le jour même où elle se produit[1]. »

Saint Athanase. — Saint Athanase eut à défendre et à développer la doctrine de la génération éternelle du Verbe contre les ariens qui prétendaient que le *Logos* était seulement la première créature de Dieu. Il établit cette doctrine directement par la sainte Écriture. Celui qui lit le Nouveau Testament sans préjugés, écrit-il, est obligé d'admettre que le Christ est le vrai Fils de Dieu. C'est le témoignage général de l'Évangile. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer les déclarations du Père et du Fils lui-même[2].

Mais saint Athanase recourt également aux preuves indirectes, en montrant les conséquences inacceptables qui résulteraient de la thèse contraire. Si le Fils n'est pas engendré, dit-il, la foi chrétienne s'écroule tout entière; car, sans cesse, aussi bien dans nos formules liturgiques que dans nos prières, le Père et le Fils sont associés[3]. Puis, si le Fils n'est pas engendré, nous adorons plusieurs dieux inégaux entre eux et nous tombons dans le polythéisme des païens[4]. De plus, si le Fils n'est pas engendré, l'Incarnation devient inutile et la Rédemption vaine. Pour que Jésus pût faire communier l'humanité avec Dieu, il fallait qu'il fût une chair, et il fallait qu'il fût Dieu[5].

Sans doute, dit encore cet illustre et saint Docteur, ce mot de génération étonne lorsqu'on l'applique à Dieu; mais il faut prendre garde qu'il en est de même de tous les autres mots du langage. Tous prennent un sens différent selon qu'on

---

1. *In Joan.*, t. I, 32; *P. G.*, XIV, 77.
2. *Contra Arianos*, or. I, 15, 16.
3. *Ibid.*, or. II, 46.
4. *Ibid.*, or. II, 49.
5. *Ibid.*, or. I, 16, 39; or. II.

les applique à l'homme ou à Dieu [1]. Certains éléments de ce concept de génération sont applicables à Dieu, comme ceux-ci que le Fils tire son origine du Père, que le Fils est de même nature que le Père [2]. D'autres, au contraire, ne sont applicables qu'à l'homme, et il faut éviter de pousser trop loin la comparaison ; alors que dans la génération humaine, il y a succession de père à fils, de fils à père, dans la génération divine le Père et le Fils sont entre eux des relations éternelles [3].

§ III

LA THÉOLOGIE DE SAINT THOMAS.

Principes directeurs. — Deux principes semblent diriger toute la théologie de saint Thomas sur les processions divines. Le premier est un principe de foi et peut être ainsi formulé : Il faut admettre en Dieu des *processions.* » Le second est un principe de raison : Le terme de *procession* doit être entendu dans le sens le plus spirituel possible, donc, en tant qu'il correspond à la vie intellectuelle. Là encore ce sens ne fournira qu'une image de la réalité divine.

Le premier principe est évident. Le Verbe a dit de lui-même, en saint Jean : *Ego ex Deo processi* [4]. Et le Verbe a dit du Saint-Esprit : *Qui a Patre procedit* [5].

Le second principe doit être admis également. Dans le langage vulgaire, ce mot de procession énonce l'idée d'une action transitive, c'est-à-dire d'une opération qui se termine en dehors de la substance de son principe. Or, une telle procession est impossible en Dieu; ici, en effet, le principe et le terme ont une seule et même substance. Aussi, la procession divine doit-elle être comparée à ces actions immanentes qui constituent, en nous, la vie intellectuelle. Sans doute, nous

---

1. *Contra Arianos*, or. I, 23.
2. *Ibid.*, or. I, 26.
3. *Ibid.*, or. I, 21, 22.
4. JOAN., VIII, 42.
5. *Ibid.*, XV, 26.

n'obtiendrons encore que des images défectueuses; car tout ce qui se passe en nous porte l'empreinte d'une inévitable imperfection. Néanmoins, quoique défectueuses, ces images nous seront de quelque secours, parce que nous retrouvons dans les bornes étroites de notre âme ce qui se consomme dans l'immensité divine[1].

La procession du Fils. — C'est donc dans l'examen des opérations immanentes qui constituent notre vie intellectuelle que nous devons aller chercher quelque idée des processions divines. Nous ne considérerons pour le moment que la procession du Fils.

Toutes les fois que nous pensons, quelque chose procède en nous, à savoir le concept intellectuel qui provient de la connaissance des objets. C'est ce que nous appelons le verbe intérieur, qui précède la parole articulée[2]. Plus notre intelligence est profonde, plus le concept intellectuel est intime et tend à s'identifier avec l'intelligence elle-même[3]. Voilà ce qui se passe en nous. Or, Dieu pense puisque Dieu est pur esprit, et que, pour un pur esprit, vivre c'est penser. Du reste, la foi nous

---

1. *Sum. Theol.*, Iª, q. XXVII, a. 1 : *Cum autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora, sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quæ sunt intellectuales substantiæ, a quibus etiam similitudo accepta deficit a repræsentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio, secundum quod est in corporalibus vel per motum localem, vel per actionem alicujus causæ in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis.*

2. *Ibid.* : *Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ, ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis.*

3. *Ibid.*, ad 2um : *Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum. Nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto. Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, necesse est quod verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate.*

dit que Dieu a un Verbe. Si nous joignons ensemble ces deux éléments, rationnel et révélé, nous conclurons en disant : « Dans la simplicité divine, il faut distinguer entre le Dieu qui pense et le Verbe de Dieu, et il faut les opposer l'un à l'autre comme le principe pensant et le terme de la pensée. » La première procession que nous retrouvions en Dieu est donc analogue à l'émanation du verbe mental qui, tout en procédant de l'intelligence, demeure en elle.

Cette procession est une génération. — Il y a génération, dit saint Thomas, lorsque d'un principe vivant et conjoint résulte un être vivant de même genre et de même espèce [1].

Or, par cela seul que Dieu se pense soi-même, il se reproduit tout entier dans un Verbe intérieur, qui contient identiquement toutes les perfections de Dieu : être, vie, éternité, divinité. C'est un véritable Fils consubstantiel à son Père ; et tout est commun, tout est un entre le Père et le Fils, sauf que le Père est le Dieu pensant et que le Fils est comme le Dieu pensé, *quasi Deus intellectus* [2] ; ou, pour parler plus exactement, sauf que le Père est le Dieu parlant intellectuellement, et que le Fils est sa Parole intellectuelle.

La procession du Fils possède donc tous les caractères d'une vraie génération. Il procède de Dieu par un acte intellectuel, qui est l'opération vitale de Dieu ; il sort d'un principe conjoint ; il ressemble en tout à ce principe conjoint. C'est donc à juste titre qu'en Dieu la procession est dite une génération et que le Verbe qui procède est appelé Fils [3].

Cependant, si le Verbe sort éternellement du principe conjoint, il lui reste éternellement uni. C'est qu'en Dieu la géné-

---

1. *Sum. Theol.*, Iª, q. XXVII, a. 2.
2. *Contra Gentes*, l. IV, c. XI.
3. *Sum. theol.*, Iª, q. XXVII, a. 2 : *Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ, et a principio conjuncto, et secundum rationem similitudinis : quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ, et in eadem natura existens : quia in Deo idem est intelligere et esse. Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum Verbum procedens dicitur Filius.*

ration est un acte qui dure éternellement. Le Père n'est rien autre chose si ce n'est qu'il engendre un Fils; le Fils n'est rien autre chose si ce n'est qu'il est engendré par le Père. Ce caractère propre et distinctif de la génération éternelle, loin de l'affaiblir, lui donne au contraire cette qualité d'infinie perfection que les opérations divines possèdent toutes nécessairement [1].

ARTICLE II

De toute éternité, procède du Père et du Fils, comme d'un seul principe, le Saint-Esprit.

Doctrine de l'Église. — La procession, disions-nous dans l'article précédent, est une relation réelle d'origine.

Or, tandis que le Fils procède du Père seul, l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils comme d'un seul principe.

Ainsi, le principe d'où résulte l'Esprit-Saint n'est pas le Père seul ou le Fils seul; c'est à la fois le Père et le Fils, tout le Père et tout le Fils. Ce n'est pas la juxtaposition, la combinaison de deux actions séparées, l'action du Père et l'action du Fils; c'est une seule action vraiment indivise, parce qu'elle est produite par le Père et par le Fils agissant simultanément. De même que le Fils exige le Père et est constitué dans sa personnalité en ce qu'il est éternellement engendré par le Père; de même l'Esprit-Saint exige le Père et le Fils et est constitué dans sa personnalité en ce qu'il est éternellement proféré par le Père engendrant son Fils. Bien plus, de même que le Père exige le Fils, et cesserait d'être si le Fils cessait d'exister : ainsi le Père conjointement avec le Fils exige l'Esprit-Saint, et cesseraient d'être un principe conjoint et, par conséquent, d'être, si l'Esprit-Saint cessait d'exister [2].

La procession du Saint-Esprit a été définie par le concile de

---

1. Cf. Th. de Régnon, *op. cit.*, Etude IX, *Théorie de saint Thomas.*
2. Cf. Bossuet, 2e Semaine, 6e Elévation.

Constantinople de 381 : « Nous croyons au Saint-Esprit qui est Seigneur, qui donne la vie, qui procède du Père, qui doit être honoré et glorifié avec le Père et le Fils, qui a parlé par les prophètes [1]. »

Comme on le voit, les Pères du concile se contentèrent de définir que l'Esprit-Saint procède du Père. Mais s'ils parlèrent de la sorte, ce fut « pour éviter qu'on ne vît dans le Fils le principe primordial du Saint-Esprit, comme s'il ne tenait pas du Père la vertu suivant laquelle le Saint-Esprit procède de lui [2] ».

Cependant, l'on ne pouvait se contenter d'une formule incomplète sur un point de doctrine aussi important. Aussi, à partir du ve siècle, plusieurs conciles particuliers, tenus en Occident, déclarèrent que le Saint-Esprit procédait du Père et du Fils [3].

Enfin, le quatrième concile de Latran (1215) porta la définition suivante : *Pater a nullo, Filius autem a solo Patre, ac Spiritus Sanctus ab utroque pariter* [4]. De même, le deuxième concile de Lyon (1274) déclara [4] : *Fatemur quod Spiritus Sanctus æternaliter a Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus sed unica spiratione procedit* [5]. Le concile de Florence (1438) reprit cette formule, en la précisant encore : *Spiritus Sanctus ex Patre et Filio æternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et ex utroque æternaliter tanquam ab uno principio et una spiratione procedit* [6].

---

1. Denz., 86.

2. Le cardinal Bessarion expliqua ainsi, au concile de Florence, pourquoi les anciens Pères grecs se sont toujours refusés à dire du Saint-Esprit qu'il procédait (ἐκπορεύεσθαι) du Père et du Fils. Cf. Bessarion, *Orat. dogm. pro unione*, c. vi; *P. G.*, CLXI, 584. La suite de notre exposé montrera la portée de cette remarque.

3. Voir le XIe concile de Tolède (675), Denz., 277.

4. Denz., 428.

5. *Ibid.*, 460.

6. *Ibid.*, 691. Le symbole représentatif de la Trinité, dans l'Église latine, est comme la mise en œuvre de cette doctrine. Il consiste en un triangle équilatéral. Les deux angles, dans le bas de la figure, nous rappellent que le Saint-Esprit pro-

Recherchons les origines de cette doctrine dans le *Nouveau Testament* et dans la *Tradition des Pères*. Nous exposerons en troisième lieu l'essai d'explication qu'elle a reçu dans la *Théologie de saint Thomas*.

§ I

LE NOUVEAU TESTAMENT.

Le Saint-Esprit procède du Père. — Le fait que l'Esprit Saint procède du Père est enseigné d'une manière assez ordinaire dans le Nouveau Testament. En plusieurs endroits, l'Esprit-Saint est dit formellement procédant du Père[1], donné par le Père[2], venant de Dieu[3], c'est-à-dire du Père.

Le Saint-Esprit procède du Fils. — Non seulement l'Esprit-Saint procède du Père, mais il vient aussi du Fils. Cette doctrine, bien que moins commune que la première, se trouve clairement indiquée en quelques endroits du Nouveau Testament. Le Fils enverra le Paraclet d'auprès du Père[4], est-il dit dans l'Évangile selon saint Jean. Voulant manifester à ses apôtres le don qu'il leur fait, le Sauveur souffle sur eux, en disant : « Recevez le Saint-Esprit[5]. » Dans ce dernier texte, l'action supplée à la parole pour indiquer que le Saint-Esprit procède aussi du Fils.

Cette doctrine est encore clairement enseignée par saint Paul. Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils pour qu'il

---

cède de l'amour convergent du Père et du Fils. Le troisième sommet, qui s'oppose aux deux premiers d'une manière identique, signifie que la troisième personne procède des deux premières par une seule et identique procession. L'égalité des côtés et des angles symbolise l'identité de nature et l'égalité des personnes. La forme parfaite de la figure symbolise la vie parfaite de Dieu.

1. JOAN., XV, 26.
2. *Ibid.*, XIV, 16.
3. *I Cor.*, II, 12.
4. JOAN., XV, 26.
5. *Ibid.*, XX, 22.

vous porte à vous abandonner au Père, écrit-il aux Galates[1]. Et aux Romains : « Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, écrit-il, il ne lui appartient pas[2]. » Ainsi, selon l'apôtre, l'Esprit du Père est également l'Esprit du Fils.

Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe. — Et même, ce point si spécial de la procession du Saint-Esprit, d'après lequel l'Esprit procède du Père et du Fils, comme d'un seul principe, est indiqué dans l'Évangile selon saint Jean. En effet, l'Esprit-Saint est présenté comme venant d'auprès du Père par le Fils, autrement dit comme venant du Père par le Fils[3]. Cette doctrine est exactement celle qu'enseigneront les Pères Grecs des IVe et Ve siècles, lorsqu'ils diront que l'Esprit-Saint procède du Père en tant que Père ou du Fils en tant que Fils. L'Esprit-Saint procède du Père en tant que Père, c'est-à-dire en tant qu'il engendre un Fils : en d'autres termes, il procède du Père par le Fils, le Père et le Fils étant considérés comme un même principe conjoint.

§ II

LA TRADITION DES PÈRES.

Idée générale. — Aux environs de l'an 360, avons-nous dit les ariens impuissants à faire triompher leurs idées sur la personne du Fils, recommencèrent la lutte en s'attaquant cette fois à la personne du Saint-Esprit. Les macédoniens affirmèrent que l'Esprit-Saint n'était qu'une créature du Fils. Saint Athanase et, après lui, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze prirent la défense de l'orthodoxie ; ils établirent par les témoignages de la sainte Écriture et par l'effort d'une dialectique rigoureuse que l'Esprit-Saint est Dieu à l'égal du Père et du Fils. Cette doctrine fut confirmée par le concile de Constanti-

---

1. *Gal.*, IV, 6.
2. *Rom.*, VIII, 9.
3. JOAN., XV, 26.

nople de 381. En même temps, les Pères grecs de la fin du IVe siècle furent amenés à préciser la doctrine de la procession du Saint-Esprit. Ce travail fut continué au Ve siècle. Jusqu'au VIIe siècle, Grecs et Latins demeurèrent en parfait accord sur cette question. A partir de cette époque, les Grecs reprochèrent aux Latins d'introduire le *Filioque* dans le symbole de Nicée-Constantinople. Et pourtant l'innovation des Latins n'avait rien que de très légitime.

Les Pères grecs de la fin du IVe siècle et la doctrine de la procession du Saint-Esprit. — Le Père est le point de départ, l'origine, le principe du Fils et du Saint-Esprit; les affirmations des Pères grecs sur ce sujet sont on ne peut plus catégoriques.

Mais le Fils a-t-il un rôle dans la procession de l'Esprit-Saint? S'il a un rôle, en quoi consiste-t-il? Le Fils est-il un intermédiaire passif de la substance du Père, semblable à un canal qui transmet l'eau qu'il reçoit d'une rivière? Au contraire, participe-t-il à la fécondité active du Père, au point de continuer avec le Père le principe conjoint d'où procède l'Esprit-Saint? Telles sont les questions que nous autres Latins nous nous posons volontiers en lisant les écrits des Pères grecs.

Et, d'abord, nul doute que, selon les Pères grecs de la fin du IVe siècle, le Fils n'ait un rôle dans la procession du Saint-Esprit.

A ce sujet, saint Athanase déclare que l'Esprit-Saint est l'Esprit du Fils, sa « puissance sanctificatrice et illuminatrice, laquelle est dite procéder du Père (ἐκ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι), parce que le Fils, qui vient du Père, la fait briller, l'envoie et la donne[1] ». Et, un peu plus loin, l'Esprit, dit-il, est le propre du Fils comme le Fils est le propre du Père : « Si le Fils, parce qu'il est du Père, est le propre de sa substance, c'est une nécessité que l'Esprit, qui est dit être de Dieu, soit aussi en substance le propre du Fils[2]. » Autrement dit, l'Esprit reçoit son être du Fils, comme le Fils reçoit son être du Père.

1. *Ad Serap.*, epist. I, 20; *P. G.*, XXVI, 576.
2. *Ibid.*, 21.

Saint Basile écrit dans le même sens : « La relation qu'a le Fils avec le Père, le Saint-Esprit l'a avec le Fils..... Le Saint-Esprit vient du Père, il est comme le souffle de sa bouche..... Mais il émane du Père par le Fils unique[1]. »

Saint Grégoire de Nysse compare le Père, le Fils et l'Esprit-Saint à trois flambeaux, dont le premier communique sa lumière au second, et, par lui, allume le troisième[2]. De l'enseignement qui accompagne cette métaphore, il résulte que, selon saint Grégoire, l'Esprit vient du Père et du Fils.

Didyme l'Aveugle ne parle pas autrement. Le Saint-Esprit est l'image du Fils, dit-il, comme le Fils est l'image du Père[3]. Et ailleurs, l'Esprit-Saint, affirme-t-il directement, procède du Fils[4].

Saint Épiphane tient un langage qui rappelle celui des Latins. Le Saint-Esprit, écrit-il, « n'est pas Fils, mais de la substance même du Père et du Fils[5] ». Et, plus loin, dans le même traité : « Le Christ, déclare-t-il, est cru être du Père, Dieu de Dieu : le Saint-Esprit est du Christ, ou des deux (παρ' ἀμφοτέρων), comme dit le Christ en saint Jean : Il procède du Père et il recevra de moi[6]. De même « qu'il y a des fils d'adoption », ainsi il y a des esprits adoptifs et de vocation; mais seul l'Esprit-Saint est appelé, [comme venant] du Père et du Fils (ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ), Esprit de vérité et Esprit de Dieu, et Esprit du Christ, et Esprit de grâce[7]. »

Ces témoignages suffisent pour montrer que, selon la doctrine des Pères grecs de la fin du IVe siècle, l'Esprit-Saint procède du Père sans doute, mais aussi du Fils.

---

1. *De Spiritu Sancto*, 43, 46, 47; *P. G.*, XXXII.
2. *Adv. maced.*, 6; *P. G.*, XLV, 1308.
3. *De Trinitate*, l. II, c. V; *P. G.*, XXXIX, 504.
4. *De Spiritu sancto*, 36 : *Spiritus quoque Sanctus qui est Spiritus veritatis, Spiritusque sapientiæ, non potest, Filio loquente, audire quæ nescit, cum hoc ipsum sit quod profertur a Filio, id est procedens a veritate, consolator manans de consolatore, Deus de Deo, Spiritus veritatis procedens.*
5. *Ancoratus*, 7; *P. G.*, XLIII, 29.
6. *Ibid.*, 67.
7. *Ibid.*, 72.

Il apparaît non moins nettement que d'après cet enseignement, le Fils n'est pas un simple intermédiaire de la substance du Père; il participe à la fécondité du Père; il est avec le Père, bien que sous le Père, le principe dynamique de l'Esprit-Saint.

Les Pères grecs du Ve siècle. — Plus développée et, en même temps, plus concise est la dogmatique des Pères grecs du ve siècle sur la procession du Saint-Esprit. C'est que le parti macédonien n'était plus à ménager. Par ailleurs, la lutte était maintenant engagée contre les nestoriens dont l'enseignement se ramenait à affirmer que le Christ n'est qu'une simple créature sanctifiée par la venue du Saint-Esprit.

Le grand adversaire du nestorianisme est saint Cyrille d'Alexandrie. Aussi bien est-ce surtout dans les écrits de ce saint Docteur qu'il nous faut rechercher la doctrine grecque de la procession du Saint-Esprit.

De même que saint Athanase, saint Cyrille dit que le Saint-Esprit est le propre du Fils; c'est son bien propre dont il peut disposer, parce qu'il est de chez lui et par lui (οἴκοθεν οὖν ἄρα καὶ παρ' αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ). Donc, conclut-il contre Nestorius, le Fils ne possède pas l'Esprit par participation, à la manière d'une âme sanctifiée[1].

De même que saint Épiphane, Didyme et les autres Pères grecs du IVe siècle, saint Cyrille affirme que l'Esprit-Saint vient du Père et du Fils[2], ou des deux (δι' ἀμφοῖν)[3].

Cependant, saint Cyrille use d'une formule que saint Jean Damascène, au VIIIe siècle, devait considérer comme l'expression la plus parfaite de la procession de l'Esprit-Saint : « L'Esprit, écrit-il, est l'Esprit de Dieu le Père et, en même temps, l'Esprit du Fils, sortant substantiellement de tous les deux à la fois (ἐξ ἀμφοῖν), c'est-à-dire venant du Père par le Fils (ἐκ Πατρὸς

---

1. *Adv. Nest.*, l. IV, c. I; *P. G.*, LXXVI, 173.
2. *Thesaurus*, assert. XXXIV; *P. G.*, LXXV, 585.
3. *De recta fide*, 21; *P. G.*, LXXVI, 1408.

δι' Υἱοῦ)[1]. » Ainsi, selon saint Cyrille, l'Esprit vient des deux à la fois, ce qui signifie, ajoute-t-il, qu'il vient du Père par le Fils. Il identifie ces deux formules, bien que, dans sa pensée, la seconde soit l'explication de la première. Le Saint-Esprit vient tout à la fois du Père et du Fils, mais en suivant un ordre : il vient du Père par le Fils. C'est, en effet, le Père qui, en engendrant le Fils, donne à ce même Fils d'être avec lui le principe actif de l'Esprit-Saint.

Saint Augustin et la doctrine de la procession du Saint-Esprit. — Au commencement du v[e] siècle, deux formules servaient donc, en Orient, à exprimer la procession du Saint-Esprit. On disait ou bien que le Saint-Esprit procédait « de tous les deux à la fois », ou bien qu'il procédait « du Père par le Fils ». Saint Cyrille affirmait l'équivalence de ces deux expressions.

Or, cette manière de parler était, dans le même temps, celle de saint Augustin. Le Père engendre le Fils, écrit-il, de telle manière que, de cette génération, résulte la procession de l'Esprit-Saint[2]. Ainsi l'Esprit-Saint vient des deux à la fois, du Père et du Fils. Mais, puisque c'est le Père qui, en engendrant le Fils, donne au Fils d'être en union avec lui le principe du Saint-Esprit, le Saint-Esprit vient à la fois du Père et du Fils, en ce sens qu'il vient du Père par le Fils[3].

---

1. *De adoratione*, l. I; *P. G.*, LXVIII, 148.

2. *Contra Maximinum*, l. II, c. v; *P. L.*, XLII, 761 : *Ecce respondeo, sive capias, sive non capias. De Patre est Filius, de Patre est Spiritus Sanctus : sed ille genitus, iste procedens : ideo ille Filius est Patris de quo est genitus : iste autem Spiritus utriusque, quoniam de utroque procedit. Sed ideo, cum de illo Filius loqueretur, ait : « De Patre procedit, » quoniam Pater processionis ejus est auctor, qui talem Filium genuit, et gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus Sanctus. Nam, nisi procederet et de ipso, non diceret discipulis : « Accipite Spiritum Sanctum », eumque insufflando daret, ut a se quoque procedere significans aperte ostenderet flando quod spirando dabat occulte... Amborum est ergo Spiritus, procedendo de ambobus.*

3. *De Trinitate*, l. XV, c. xvii, 29; *P. L.*, XLII, 1081 : *Non frustra in hac Trinitate, non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec Donum Dei nisi Spiritus Sanctus, nec de quo genitum est Verbum et de quo procedit principaliter Spiritus Sanctus nisi Deus Pater. Ideo autem addidi principaliter, quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit,*

Du reste, saint Ambroise[1], saint Hilaire de Poitiers[2] et, bien avant eux, Tertullien[3], avaient tenu un langage à peu près identique.

Le conflit entre les Grecs et les Latins au sujet du *Filioque*. — Jusqu'au commencement du VIIe siècle, on ne signale aucune trace de zizanie entre l'Orient et l'Occident au sujet de la procession du Saint-Esprit.

D'une part, les Grecs disent que le Saint-Esprit vient « des deux à la fois », ou bien qu'il vient « du Père par le Fils. »

Cependant, ils préfèrent de plus en plus la formule « du Père par le Fils ».

Puis, pour énoncer l'origine de l'Esprit-Saint, ils n'emploient pas n'importe quels termes. S'ils affirment que l'Esprit-Saint vient « du Père », ils se servent toujours du mot ἐκπορεύεσθαι. S'ils disent que l'Esprit-Saint vient « du Fils », ou « des deux à la fois », ou bien « du Père par le Fils », ils ont recours au mot προϊέναι, ou à d'autres. Voici la raison qu'ils donnent de cette distinction. C'est le Père qui, en engendrant le Fils, donne au Fils d'être avec lui le principe de l'Esprit-Saint; le Saint-Esprit vient donc principalement du Père; or, le verbe ἐκπορεύεσθαι marque cette venue primordiale. Du reste, la sainte Écriture réserve ce mot pour signifier que l'Esprit vient du Père[4].

D'autre part, les Latins disent que le Saint-Esprit vient « du Père et du Fils », *a Patre et Filio*, ou *ab utroque*. Ils connaissent

---

non jam existenti et nondum habenti : sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo Donum commune procederet, et Spiritus Sanctus Spiritus esset amborum.

1. *De Spiritu Sancto*, l. I, c. x; *P. L.*, XVI, 733 : *Spiritus quoque Sanctus, cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio.*

2. *De Trinitate*. l. II, 29; *P. L.*, X, 69 : *Loqui de eo [Spiritu Sancto] non necesse est, quia Patre et Filio auctoribus confitendus est.*

3. *Adversus Praxeam*, c. VIII; *P. L.*, II, 164 : *Tertius enim est Spiritus a Deo Filio, sicut tertius a radice, fructus ex frutice. Et tertius a fonte, rivus ex flumine. Et tertius a sole, apex ex radio.*

4. JOAN., XV, 26.

la formule grecque « du Père par le Fils », qu'ils traduisent : *A Patre per Filium*, et qu'ils identifient volontiers avec la formule *ab utroque*.

Mais, pour indiquer soit que l'Esprit vient du Père, soit que l'Esprit vient du Fils, ils n'ont que le mot *procedere*.

En outre, à partir de 447, les conciles de Tolède affirment, dans leurs professions de foi, que l'Esprit-Saint procède du Père *et du Fils*, *Filioque*. De là à introduire le *Filioque* dans le *Credo* chanté par les fidèles, il n'y avait plus qu'un pas facile à franchir.

Donc, si jusqu'au VIIe siècle l'entente exista entre les Grecs et les Latins sur la procession du Saint-Esprit, il y eut longtemps auparavant, de côté et d'autre, matière à chicane. Des esprits malveillants ne pouvaient guère manquer d'en tirer parti un jour ou l'autre.

Une première démonstration se produisit vers l'année 650. Le pape saint Martin Ier venait de condamner, au concile de Latran (649), toutes les hérésies des Grecs et, en particulier, le monothélisme très en faveur à Constantinople. A la suite de cet acte, nous apprend saint Maxime, dans une lettre au prêtre Marin, « ceux de la Ville-Reine », c'est-à-dire de Constantinople, relevèrent deux passages dans la Synodique du Saint-Père. Le premier a trait à la Trinité. Ils lui reprochent de dire que le Saint-Esprit *procède du Père et du Fils*[1]. Il ne semble pas que l'incident ait eu beaucoup de gravité.

Mais, en l'année 809, une nouvelle affaire survint qui amena la querelle. Des moines latins établis à Constantinople chantaient le *Filioque ;* des moines grecs leur adressèrent des reproches ; une bataille s'ensuivit. Les Latins protestèrent auprès du pape Léon III, déclarant que leur coutume était légitime et en usage à la cour même de Charlemagne. Le pape entendit cet appel et envoya une lettre aux Églises d'Orient, où il répétait à deux reprises que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. En même temps, Charlemagne réunissait un concile à Aix-la-Chapelle pour discuter la question. Le *Fi-*

---

[1] *Epist. ad Mar.*, *P. L.*, XCI. 134.

lioque y fut solennellement proclamé. Toutefois, Léon III, tout en approuvant sans réserves la doctrine de ce concile et en ordonnant qu'on l'enseignât, blâma l'introduction de la formule dans le symbole. Il craignait que cette nouveauté ne fît naître des discussions entre les Grecs et les Latins. Mais, tôt ou tard, la logique devait l'emporter ; on continua de chanter le *Filioque*. En 1014, le roi Henri II sollicita du pape Benoît VIII qu'on le chantât à Rome même. Le pape y consentit[1].

Légitimité de l'introduction du *Filioque* dans le symbole de Nicée-Constantinople. — La doctrine d'après laquelle le Saint-Esprit procède du Père et du Fils a toujours appartenu à l'essence de la foi, aussi bien dans l'Église d'Orient que dans l'Église d'Occident. Elle avait été insérée implicitement dans le symbole de Constantinople. Si l'on avait évité de la mentionner explicitement, c'était uniquement pour ne pas provoquer des disputes que l'on jugeait, à bon droit, inutiles et dangereuses. Il convenait cependant que, sur un article aussi fondamental, le symbole atteignît toute la précision possible. Les Latins estimèrent que cette convenance devenait un devoir, quand ils s'aperçurent que les Grecs attachaient à cette question de pure forme une importance excessive. Tous les ménagements furent apportés pour ne pas froisser les Grecs. Quand il fut évident que la question de mot menaçait de dégénérer en une hérésie formelle, on se prononça catégoriquement. Le concile de Florence (1438) a déclaré que l'introduction du *Filioque* dans le symbole avait été *licite* et *raisonnable*[2].

---

1. Voir le récit documenté de ce long démêlé dans Th. de Régnon, *Études sur la Très Sainte Trinité*, Étude XXIII.

2. Denz., 691 : *Diffinimus explicationem verborum illorum « Filioque », veritatis declarandæ gratia, et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter Symbolo fuisse appositam.*

§ III

LA THÉOLOGIE DE SAINT THOMAS.

Caractère distinctif de la seconde procession. — Dans notre âme raisonnable, nous ne découvrons pas seulement l'acte de l'intelligence qui comprend, mais encore l'acte de la volonté qui aime. Et, observe saint Thomas, de même que par le concept intellectuel, l'objet connu réside dans notre intelligence, de même, par l'amour, l'objet aimé demeure pour ainsi dire en celui qui l'aime [1].

Or, pouvons-nous comparer la procession du Saint-Esprit à l'amour, de même que nous avons rapproché de la pensée la génération du Fils? Oui, répond le Docteur Angélique. D'une part, en effet, les processions divines ne peuvent être mises en rapport qu'avec ces actions immanentes qui constituent la vie intellectuelle de l'homme. D'autre part, la sainte Écriture donne le Saint-Esprit comme le terme de l'amour, de même qu'elle représente le Fils comme le verbe, c'est-à-dire comme le terme de la pensée. C'est ainsi que tous les noms donnés à l'Esprit-Saint expriment l'amour. L'Esprit est le Consolateur, le Don; son symbole est le feu, et son nom même, employé dans les choses matérielles pour désigner le souffle ou le vent, énonce l'idée d'impulsion, de mouvement; or, le propre de l'amour est de pousser, d'entraîner la volonté vers l'objet aimé [2]. Nous admettons donc, dans l'essence divine, outre la procession du Verbe, celle de l'amour.

---

1. *Sum. Theol.*, Iª, q. XXXVII, a. 1 : *Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio (ut ita loquar) rei amatæ in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente; ita quod cum aliquid se ipsum intelligit, et amat, est in se ipso, non solum per identitatem rei, sed etiam est intellectum in intelligente, et amatum in amante.*

2. *Sum. theol.*, Iª, q. XXVII, a. 3.

La procession d'amour *ab Utroque.* — Aimer, dit saint Thomas, n'est pas autre chose qu'émettre un souffle d'amour, comme dire est produire un verbe, comme fleurir est produire des fleurs[1]. Dieu se dit lui-même et produit son Verbe. Et aussi Dieu s'aime. Mais il s'aime en se disant; l'amour jaillit tout ensemble de Dieu qui dit ou du Père, du Verbe qui est dit ou du Fils. En d'autres termes, Dieu, en se pensant Soi-même, conçoit son Verbe, qui est en même temps la raison de toutes les choses que Dieu pense, et, par conséquent, Dieu pense toutes choses en se pensant Soi-même; puis, de ce Verbe, il part à aimer toutes choses et Soi-même. Aussi, quelqu'un a-t-il dit : « La monade a engendré la monade, et elle réfléchit sur soi-même sa propre ardeur[2]. » C'est donc un seul et unique amour qui procède du Père et du Fils comme l'épanouissement terminal de la vie divine. Ce n'est pas par le Saint-Esprit que Dieu s'aime. Mais Dieu, en s'aimant, émet un souffle d'amour, comme l'arbre, en fleurissant, se couvre de fleurs[3].

La procession d'amour n'est pas une génération. — Du fait même que l'on pense à quelque chose, avons-nous dit à la suite de saint Thomas, il provient dans le sujet pensant une certaine conception de la chose pensée, conception que l'on appelle verbe. De même, lorsqu'on aime quelque chose, il se produit dans la faculté affective une certaine impression de la chose aimée qui permet de dire que l'aimé est dans l'aimant comme le pensé dans le pensant. Telle est cependant la différence entre l'intelligence et la volonté, que l'intelligence ne pense que lorsque la chose pensée est dans l'intelligence selon

---

1. *Sum. theol.*, Iª q. XXXVII, a. 2.
2. Cf. Thom. Aq., *De potentia*, q. IX, a. 9.
3. Dante, le théologien-poète du commencement du XIVᵉ siècle, résume admirablement cette doctrine dans cette strophe de son grand poème :

« O Lumière éternelle qui seule en toi-même résides.
« Qui seule te penses et qui pensée par toi,
« Et te pensant toi-même, t'aimes et te souris! »

Cf. *La Divina Commedia, Del Paradiso*, canto XXXIII

sa propre ressemblance; au contraire, la volonté ne veut pas par cela seul qu'elle possède une certaine similitude de la chose voulue, mais par cela qu'elle se porte vers la chose voulue. C'est pourquoi la procession que nous comparons à la conception des choses, se fait par la similitude; elle a, par suite, le caractère d'une génération, puisque tout générateur engendre son semblable. Mais la procession que nous comparons au vouloir, ne se fait pas par la similitude, bien qu'elle l'entraîne; elle a lieu par une sorte de propension vers quelque chose; elle n'a donc pas le caractère d'une génération, mais plutôt celui d'une inclination, semblable à ce mouvement qui porte l'aimant vers l'aimé[1]. Cette procession demeure donc sans nom spécial[2].

Conclusion sur les processions : la *circuminsession*. — L'exposé des processions divines nous a montré qu'en Dieu le Père n'est pas autre chose si ce n'est qu'il engendre éternellement un Fils; le Fils n'est pas autre chose si ce n'est qu'il est éternellement engendré par le Père; le Saint-Esprit n'est pas autre chose si ce n'est qu'il résulte éternellement du Père en tant qu'il engendre le Fils. Ainsi, les trois divines personnes sont entre elles de telle manière qu'elles ne peuvent ni être, ni être conçues l'une sans l'autre. De même deux termes relatifs

---

1. *Sum. theol.*, Iª, q. XXVII, a. 4 : *Processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod hæc est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus sit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti fit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quæ attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis; et intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis, et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus : quo nomine quædam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri, vel impelli ad aliquid faciendum.*

2. *Ibid.*, ad 3ᵘᵐ.

ne peuvent ni être, ni être conçus l'un sans l'autre. Le propre de chaque personne étant une relation d'origine, son état d'être l'entraîne de tout son poids vers un autre que soi. Aucune personne ne peut donc *demeurer* hors des autres, parce que sa propriété constitutive la transporte continuellement dans les autres; les personnes divines *demeurent* l'une dans l'autre en vertu d'une réelle irruption réciproque. Cette circulation du Père au Fils et du Fils au Père, du Père et du Fils à l'Esprit-Saint et de l'Esprit-Saint au Père et au Fils, voilà ce que les Grecs ont appelé la *périchorèse*, περιχώρησις, et les Latins *circuminsession, circuminsessio* [1].

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° De même que le Fils de Dieu possédait la divinité par la génération éternelle, de même il a voulu posséder l'humanité de la manière la plus étroite, par le génération selon la chair. C'était afin de réunir la divinité et l'humanité dans une même personne divine pour accomplir des actes divino-humains d'un mérite infini; c'était aussi afin de montrer par l'exemple de toute une vie humaine, comment l'homme doit vivre selon Dieu.

2° Le Père est la source de la divinité. Le Fils est la parole intérieure proférée par le Père de toute éternité. L'Esprit-Saint, terme de l'amour conjoint du Père et du Fils, complète par ses divins embrasements les augustes secrets de la vie divine. Amour par ce qui le distingue et ce qui le constitue, l'Esprit de Dieu est plus spécialement le principe des œuvres de charité. Mais cette charité se différencie en autant de manières qu'il y a d'individus dans lesquels elle s'exerce : *Spiritus multiformis*. Telle la source qui, après s'être répandue en une nappe abondante, se divise en une multitude

---

1. L'expression περιχώρησις ne semble avoir été appliquée à la Trinité qu'à une époque relativement récente, par saint Jean Damascène. Les théologiens scolastiques du XVe siècle ont cru la traduire littéralement par le mot *circuminsessio* (du verbe *circuminsidere*, synonyme de *inhabitare*). Au lieu de désigner par la circuminsession la marche des hypostases l'une vers l'autre, qui résulte du caractère même de ces hypostases, ils entendent plutôt l'inhabitation des trois personnes l'une dans l'autre qui résulte de leur consubstantialité. Le P. Petau a protesté contre cette traduction, disant qu'on n'avait pas compris le sens du mot περιχώρησις, cf. *De Trinitate*, l. IV, c. XVI, 2-4. Nous proposons de traduire le mot περιχώρησις par le terme latin *circumincessio*, de *circumincedere*, dont le sens actif paraît mieux rendre l'idée du substantif grec. Voir à ce sujet Th. DE RÉGNON, *op. cit.*, Étude, VI, ch. IV, a. 2. — A. TANQUEREY, *Synopsis, De Deo Trino*, 90.

de ruisseaux, allant arroser les herbes, les plantes les plus variées ; telle la pluie qui, descendant en terre, va réveiller les semences endormies : elle se change en sève et devient verte dans la feuille, blanche dans le lys, rouge dans la rose, jaune dans le fruit.

3° L'action propre de notre esprit, c'est de se concevoir, en concevant les objets extérieurs. Arrive-t-il à se concevoir aussi pleinement que possible, à épuiser sa faculté de conception, il n'est pas divisé pour autant : il reste un. Cependant, en lui, un terme nouveau, distinct, apparaît : il y a comme l'esprit-père de la pensée, et cette conception même, qui est comme la pensée-fille de l'esprit. Mais, aussitôt, l'esprit qui se connaît et se contemple, dans la conception qu'il vient de se faire de lui-même, se sent attiré vers cette pensée, dans un mouvement de complaisance et d'amour. Supposons, un instant, que cette pensée, au lieu d'être fugitive, inconsistante, ait pu s'élever à un degré de perfection suffisante pour pouvoir subsister en elle-même, elle se retournerait spontanément, avec complaisance et amour, vers l'esprit qui l'a conçue. Et, ce double mouvement d'amour, la résultante mystérieuse du double courant affectif, qui irait et viendrait du premier terme au second, et les relierait ensemble, leur amour réciproque, constituerait un troisième terme, distinct des deux autres. Du coup, nous aurions, en miniature, l'image de la Trinité tout entière.

Choix d'auteurs à consulter. — SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, Iª, q. XXVII, a. 1, 2, 4.

BOSSUET, 2ᵉ Semaine, 1ʳᵉ et 6ᵉ Élévation.

TH. DE RÉGNON, *Études sur la Sainte Trinité*, Études IX et XXIII.

CHAPITRE IV

LES MISSIONS DIVINES.

Après avoir examiné le dogme de l'existence d'un seul Dieu en trois personnes et celui des processions divines, nous connaissons, autant qu'il est possible, le mystère de la vie trinitaire envisagée en elle-même, *vita Dei ad intra*. Il s'agit maintenant de considérer cette vie dans son rapport avec le monde, et tout particulièrement avec l'homme, *vita Dei ad extra*. La vie extérieure du Fils et du Saint-Esprit forme ce qu'on appelle les missions divines ou plus justement les missions des personnes divines, dont la doctrine est toute résumée dans cette formule : « Le Père envoie le Fils dans le monde ; le Saint-Esprit est envoyé par le Père et le Fils. »

Ce chapitre sera divisé en deux petits articles, dont le premier traitera des *missions divines*, et le second, de quelques *questions secondaires* relatives aux missions divines, aux processions et aux personnes.

ARTICLE Ier

Des missions divines.

Objet et division de ce sujet. — Il convient de décrire d'abord les *missions du Saint-Esprit;* nous nous occuperons ensuite des *missions du Fils;* il sera facile de déterminer par mode de conclusion la *notion de mission divine*.

Description des missions du Saint-Esprit. — La vie divine qui commence dans le Père en même temps que dans

le Fils, s'épanouit dans le Saint-Esprit. Aussi, les Pères grecs disaient-ils que le Saint-Esprit est la fin, l'aboutissant de la vie divine, τέλος. Mais cette vie divine se prolonge dans l'espace et dans le temps pour venir animer notre âme de la vie trinitaire. Puisque l'Esprit-Saint est le terme de la vie divine, il doit être le principe ou la source de la vie nouvelle en notre âme, πηγή, ou bien pour ainsi dire le doigt de Dieu, δάκτυλος τοῦ Θεοῦ.

Mais, de même que le Fils est en corrélation très intime avec le Père, au point qu'il lui est impossible d'être sans le Père, de même l'Esprit-Saint est en corrélation très intime avec le Père et le Fils au point qu'il lui est impossible d'être sans le Père et le Fils. Aussi, par l'Esprit-Saint, sont-ce également le Père et le Fils qui viennent agir en notre âme. Néanmoins, la création et la conservation de la vie de la grâce, dans l'âme du fidèle, restent une action attribuable au Saint-Esprit plus spécialement qu'aux autres personnes, en ce sens que l'Esprit-Saint, le terme de la vie trinitaire, est la personne divine qui se trouve être le principe immédiat de toutes les œuvres extérieures de la Trinité et, par suite, le principe immédiat de notre sanctification. L'Esprit-Saint qui procède du Père et du Fils, en tant qu'il vient dans l'âme du fidèle pour y créer, pour y conserver la grâce et pour y produire quelques autres dons, est dit envoyé par le Père et le Fils. Cette action est ce qu'on appelle la mission du Saint-Esprit [1].

Cette doctrine des Pères grecs sur la mission du Saint-Esprit a été reprise par le P. Petau, et, nous semble-t-il, avec un peu d'exagération. Il fait de la sanctification du Saint-Esprit une fonction si spéciale de l'Esprit-Saint qu'elle présente tous les caractères d'une propriété [2]. Or, une telle conclusion

---

1. Cf. Th. de Régnon, *op. cit.*, Étude XXVI.

2. *De Trinitate*, l. VIII, c. vi, 8 : *Jam quæ dubitandi causæ supra expositæ sunt a nobis, eas explicare nullus est labor. Horum primum illud fuit, quod ceteræ personæ perinde commorari dicuntur in sanctis, ac Spiritus ipse. Quis hoc negat ? Sed interest quo id modo fiat. Non enim idem valet in cunctis. Pater ecce atque Spiritus Sanctus in homine Christo non minus*

est contraire à ce principe universellement reçu en théologie : « Toutes les opérations *ad extra* de la Trinité sont communes aux trois personnes[1]. »

La pensée des Pères grecs nous paraît différente. Ils affirment que l'Esprit-Saint est plus spécialement le principe de notre sanctification, parce que, dans la révélation qui nous a été faite du mystère de Dieu, l'Esprit-Saint se trouve être le terme de la vie divine, en quelque sorte la personne divine tournée vers les hommes et, par suite, le principe immédiat de toutes les œuvres *ad extra,* celui par qui le Père et le Fils interviennent. Dans l'œuvre de notre sanctification, le Père et le Fils agissent également, mais par l'Esprit-Saint

Les théologiens de l'École n'ont jamais pu se résoudre à dire que la sanctification des âmes soit un attribut plus spécial du Saint-Esprit. Pour eux, la sanctification des âmes appartient aux trois personnes, au même titre. Il est vrai, disent-ils, que, dans la sainte Écriture, la sanctification des âmes est toujours attribuée au Saint-Esprit; mais c'est à cause de la relation qui existe entre cette opération et le nom personnel ou distinctif de l'Esprit-Saint. Il s'agit d'une attribution fondée sur une simple appropriation.

Description des missions du Fils. — Toutes les fois que l'Esprit-Saint vient en notre âme pour la sanctifier, il y entraîne donc le Fils et le Père; d'une manière plus concrète, il vient, envoyé par le Fils qui, lui, est envoyé par le Père, lequel n'est pas envoyé, puisqu'il ne procède d'aucune autre

---

manet quam Verbum; sed dissimilis est τῆς ἐνυπάρξεως *modus; Verbum enim, præter communem illum quem cum reliquis eumdum habet, peculiarem alterum obtinet, ut sit, formæ instar, divinum vel potius Deum facientis, et hunc Filium. Quippe non absolute et infinite Deus est, quod ipsius essentiæ* οὐσιώδης *conjunctio citra personam efficeret; sed hic Deus, hoc est Filius est, quod sola Filii hypostasis, tanquam forma præstare potest. Sic in homine justo tres utique personæ habitant. Sed solus Spiritus Sanctus quasi forma est sanctificans, et adoptivum reddens sui communicatione filium.*

1. Cf. B. Froget, *De l'Inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes justes,* Appendice.

personne. A chaque mission du Saint-Esprit correspond donc une mission parallèle du Fils et une venue du Père.

Mais telle n'est pas la mission principale du Fils, qui consiste dans celle qu'il réalise par son Incarnation. Dans ce mystère, le Verbe envoyé par le Père s'unit à la nature humaine par une union hypostatique. Les caractères de cette mission sont particulièrement remarquables. Cette mission est hypostatique, en ce sens qu'elle a pour terme l'union de la nature humaine et de la nature divine dans l'hypostase du Verbe. On l'appelle encore une mission substantielle, parce que l'hypostase qui sert de trait d'union entre les deux natures, est une propriété substantielle ; au contraire, les autres missions du Fils, et celles de l'Esprit-Saint, sont des missions accidentelles.

Notion des missions divines. — De cette description tant des missions du Saint-Esprit que de celles du Fils, il est facile de déduire cette notion de la mission divine : *Processio unius personæ ab aliâ, quatenus concipitur relationem habere ad terminum temporalem.* Ainsi, la mission comporte une double relation, celle de la personne qui est envoyée à la personne, ou bien aux deux personnes conjointes, qui envoient ; celle de la personne qui est envoyée à la créature vers laquelle elle est envoyée [1].

La mission est visible ou invisible, selon qu'elle est ou qu'elle n'est pas accompagnée d'un signe extérieur. La mission du Saint-Esprit dans l'âme qu'il sanctifie est invisible ; celle du Saint-Esprit sur l'âme des apôtres, le jour de la Pentecôte, est visible. Cette mission visible ou bien ne fait que manifester un effet de grâce déjà produit : elle est dite purement représentative, par exemple l'Esprit-Saint apparaissant sous forme de colombe, au baptême du Sauveur; ou bien cette mission visible a aussi pour effet de produire la grâce, et alors elle est dite représentative et active. De plus, la mission est dite

1. Cf. Ch. Pesch, *De Deo Trino*, prop. LXXXVII.

accidentelle ou substantielle, c'est-à-dire hypostatique, selon qu'elle a pour terme l'union tout accidentelle d'une personne divine avec l'homme, ou bien l'union hypostatique de cette même personne divine.

ARTICLE II

De quelques questions secondaires relatives aux missions divines, aux processions et aux personnes.

Objet et division de ce sujet. — Dans cet article II, il s'agit de rechercher ce qu'on entend par les expressions suivantes de *notions* des personnes divines, d'*attributs* ou de *noms* de ces mêmes personnes.

Notions des personnes divines. — Sous le nom de notions des personnes divines, on entend les caractères propres de chaque personne. C'est ainsi que l'*innascibilité* et la *paternité* sont les deux notions du Père.

La *filiation* est la notion du Fils. La *spiration active*, par laquelle le Père et le Fils profèrent l'Esprit, est une notion commune au Père et au Fils. La *spiration passive* par laquelle l'Esprit-Saint est proféré, est la notion du Saint-Esprit. Il y a donc cinq notions de personnes. Celles de ces notions qui sont constitutives de personnes sont appelées les *actes notionnels*.

Attributs des personnes divines. — Outre les notions qui appartiennent à chaque personne, il est des attributs qui doivent être rapportés aux trois personnes à la fois. Mais, comme ils ont un rapport plus spécial, réel ou logique, avec telle personne, ils sont attribués à cette personne. Ainsi la sanctification des âmes possède un rapport plus spécial avec la personne de l'Esprit-Saint : aussi, lui est-elle attribuée. De même, les œuvres proprement divines accomplies par le Christ, dites pour cette raison θεοπρεπεῖς, c'est-à-dire qui dépassent la portée de la nature humaine du Christ et qui ne peuvent

être attribuées qu'à Dieu, comme les miracles, ont un rapport plus spécial avec la personne du Fils : aussi lui sont-elles attribuées. Pour la même raison, les œuvres de puissance comme la création sont attribuées au Père. Il ne faut pas confondre les opérations proprement divines du Christ avec les opérations divino-humaines, dites θεανδρικαί, accomplies par lui, comme la Rédemption du monde par la mort de la croix. Celles-là sont le propre du Verbe incarné.

Noms des personnes divines. — Quant aux noms divins, ou bien ils désignent les notions de personnes, et ils sont dits *noms propres;* ou bien ils désignent les attributs, et alors ils sont dits *noms appropriés*.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Une des choses les plus merveilleuses de la religion c'est cette diffusion de l'Esprit-Saint dans tout l'univers que l'Église commémore le jour de la Pentecôte.

L'Esprit-Saint s'était retiré des hommes parce que les hommes étaient tombés dans la corruption.

Mais voici que le grand mystère de la Rédemption était accompli. Jésus venait de remonter à la droite de son Père. Le monde était réconcilié avec Dieu.

Pourtant, il manquait encore quelque chose à cette œuvre de réconciliation : le Paraclet n'était point apparu et Jésus l'avait promis à ses disciples.

Et voilà que tout à coup, est-il raconté dans les Actes des apôtres, les disciples étant réunis dans le même lieu, on entendit un grand bruit, comme si c'était un vent impétueux, et toute la maison en retentit. En même temps, ils virent paraître comme des langues de feu qui se partagèrent et s'arrêtèrent sur chacun d'eux; et tous ils furent remplis de l'Esprit-Saint.

C'était le signal de la miséricorde de Dieu. Aussitôt les apôtres s'en vont prêcher la bonne nouvelle. Les âmes de bonne volonté les écoutent et les suivent. Partout les conversions se multiplient. Une vie nouvelle circule dans tout le vieux monde gréco-romain. C'est l'œuvre de l'Esprit de Dieu. Comme aux jours du chaos, il plane sur le monde, et, par les chaudes émanations de son souffle, il fait éclore et grandir partout de nouveaux germes de vie.

Et il en a été ainsi depuis les origines chrétiennes jusqu'à nos jours. L'Esprit de Dieu présent dans l'Église éclaire, réchauffe et fortifie tous les

hommes de bonne volonté. Il les pousse à vivre à l'imitation du Sauveur afin que, lui ressemblant, ils soient tous les enfants de Dieu.

2° Lorsqu'on examine le dogme trinitaire à son origine, on s'aperçoit que loin d'être un objet de spéculations métaphysiques, il est avant tout l'expression de la vie chrétienne. Tous les martyrs sont tombés au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et, sur le morceau de marbre qui recouvre leurs ossements meurtris, on s'est contenté très souvent de graver un signe de croix, symbole ou bien du mystère d'un seul Dieu Père, Fils et Esprit-Saint, ou bien du Christ mort sur la croix qui résume en lui tout ce mystère.

3° L'Esprit-Saint est comme l'angle de la divinité tourné vers le monde. Aussi, est-ce par lui, avec lui et en lui que le Père et le Fils accomplissent leurs opérations dans le monde, œuvres d'illumination des intelligences, de redressement des volontés, de renouvellement ou d'excitation des sentiments. Comme l'Esprit-Saint se trouve être Celui par qui, avec qui et en qui le Père et le Fils agissent, il arrive qu'on lui attribue ces œuvres. Amour par ce qui le distingue et le constitue, il se fait qu'on attribue à l'Esprit-Saint, plus encore, les œuvres de charité.

Choix d'auteurs à consulter. — Petau, *De Trinitate*, l. VIII, c. vi, 8. Th. de Régnon, *Études sur la Sainte Trinité*, Étude XXVI.

CHAPITRE V

L'ACCORD DE LA FOI ET DE LA RAISON SUR LE MYSTÈRE DE LA TRÈS SAINTE TRINITÉ.

La vérité objective c'est la réalité même. La vérité subjective c'est la connaissance de cette réalité, dans la mesure où elle lui est conforme.

Or, s'il s'agit de la vérité objective connue par voie de révélation, l'esprit humain peut se trouver dans deux états principaux :

Ou bien, de fait, il connaît la vérité par révélation. Mais, d'une part, il avait besoin de la révélation pour arriver à la connaissance de cette vérité. D'autre part, la révélation de cette vérité une fois faite, il est capable de la comprendre. Telle est, par exemple, cette vérité que l'Église catholique doit être régie par un chef suprême, le vicaire de Jésus-Christ. Ces vérités sont appelées des mystères du second ordre.

Ou bien, de fait, l'esprit humain connaît cette vérité par révélation. Mais par ses seules forces il eût été incapable d'en connaître l'existence. De plus, la vérité une fois révélée, il demeure incapable de la comprendre pleinement. Tels sont, par exemple, les trois grands mystères de la Très Sainte Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption. Ces vérités sont appelées des mystères du premier ordre.

Lorsqu'on parle d'un accord entre la raison et la foi, on a surtout en vue les mystères du premier ordre. La question d'un accord entre la raison et la foi présuppose évidemment que la raison reconnaît au mystère ses caractères.

Les exigences qu'elle peut ensuite faire valoir sont au nombre de trois :

1° Qu'on établisse l'autorité sur laquelle repose la foi au mystère.

2° Que l'on montre que le mystère n'est pas contraire aux principes de la raison, ni aux vérités dûment acquises.

3° Que l'on éclaire le mystère, de telle manière qu'il ne soit pas complètement obscur.

Est-il possible de faire l'accord entre la foi et la raison sur le mystère de la Très Sainte Trinité ?

La Très Sainte Trinité est un mystère du premier ordre. — « On n'accepte pas une vérité de foi parce que Dieu l'a dite, mais parce que la raison est convaincue, » affirmait Abélard[1]. Au sujet de la Très Sainte Trinité, il enseignait que « c'est une vérité que tous les hommes croient naturellement[2] ». Or, imposer les mystères au nom de la seule raison, c'était équivalemment les nier. Aussi, saint Bernard écrivait au pape Innocent II : « Pierre Abélard s'efforce de détruire le mérite de la foi chrétienne, lorsqu'il juge qu'il peut, par sa seule raison humaine, comprendre tout ce qu'est Dieu. Il monte jusqu'aux cieux et il descend jusqu'aux abîmes. Il n'est rien de caché pour lui, ni dans les profondeurs de l'enfer, ni dans les sublimités d'en haut[3]. » Et, dans sa lettre aux évêques et aux cardinaux romains : « On se moque de la foi des simples, disait-il, on éventre les secrets de Dieu, on agite des disputes téméraires sur les choses les plus hautes, on insulte les Pères parce qu'ils ont jugé au sujet de certaines questions qu'il fallait mieux les laisser dormir que les résoudre... Ainsi l'esprit humain s'arroge droit sur tout et ne réserve rien à la foi. Il s'attaque à plus haut que soi, il scrute ce qui est plus fort que soi, il se rue sur les choses divines, il viole les choses saintes plutôt qu'il ne les

---

1. *Introd. ad Theol.*, l. II, 3; *P. L.*, CLXXVIII : *Nec quia Deus id dixerat creditur, sed quia hoc sic esse convincitur, recipitur.*
2. *Theol. christ.*, l. I.
3. Epist. CXCI; *P. L.*, CLXXXII, 357.

ouvre; les mystères scellés et fermés, il ne les ouvre pas, mais il les déchire. Enfin, tout ce qu'il ne peut expliquer, il le déclare néant et dédaigne de le croire[1]. »

A l'encontre de Hugues de Saint-Victor qui sut se dégager de l'influence d'Abélard et garder une doctrine toujours orthodoxe, Richard de Saint-Victor subit les entraînements rationalistes de son époque. Au début de son traité sur la Trinité, il écrit : « Le but de cet ouvrage est d'apporter au sujet des choses que nous croyons, et autant que Dieu le permettra, des raisons non seulement probables mais même nécessaires[2]. » Et plus loin : « Ainsi, dit-il, nous avons prouvé la pluralité des personnes divines par une raison si claire qu'il semble vraiment qu'il faut être insensé pour contredire à une démonstration si évidente[3]. »

Ces doctrines, Raymond Lulle à la fin du XIII[e] siècle, Günther au XIX[e] siècle, les renouvelèrent en les aggravant. Selon ce dernier, la raison peut expliquer tous les dogmes ou les expliquera dans l'avenir. Il n'y a donc pas de mystères définitifs ; car, sous la pression d'une raison qui s'éclaire chaque jour davantage, l'humanité grandira sans cesse dans l'intelligence de sa foi, qu'elle finira par comprendre entièrement. Visant tout particulièrement cette erreur, le concile du Vatican déclara que les principaux mystères de la religion ne peuvent être ni saisis ni démontrés par la raison quelque développée qu'elle soit, par suite qu'ils sont essentiellement obscurs[4].

Sans aller aussi loin que ses devanciers, Rosmini prétendit que l'existence du mystère de la Sainte Trinité une fois révélée pouvait devenir l'objet d'une démonstration rationnelle, bien que négative et indirecte, de telle manière pourtant que cette vérité devait être considérée comme appartenant aux

---

1. Epist. CLXXXVIII.
2. *De Trinitate*, l. I, c. IV; *P. L.*, CXCVI.
3. *Ibid.*, l. III, c. V.
4. DENZ., 1796 : *Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino.*

vérités scientifiques. Cette doctrine fut condamnée par le décret du 14 décembre 1887[1].

De l'exposé de ces erreurs et des condamnations portées contre elles, il résulte qu'il serait contraire à la foi de dire que les mystères du premier ordre, et le mystère de la Très Sainte Trinité en particulier, peuvent être connus et démontrés par la seule raison.

Cette doctrine est du reste celle de la Tradition.

Au second siècle, saint Irénée écrivait déjà : « Cette génération du Fils, personne ne la connaît si ce n'est le Père qui engendre, et le fils qui est engendré. Et puisque cette génération est indicible, ce n'est pas avoir la pleine possession de soi-même que d'entreprendre de la raconter[2]. » Dans l'un de ses discours, saint Grégoire de Nazianze s'écrie : « Tu entends qu'il y a génération en Dieu? Ne cherche pas curieusement le comment. Tu entends que l'Esprit procède du Père? Ne te fatigue pas à chercher le comment. Si tu ne te connais pas toi-même, si tu ne comprends pas les choses qui te sont attestées par les sens, comment espères-tu connaître exactement Dieu, et ce qu'il est, et combien il est grand? Quelle folie[3] ! » Saint Cyrille de Jérusalem n'est pas moins explicite dans son aveu d'impuissance : « Crois par la foi que Dieu a un Fils, et ne te fatigue pas à connaître le comment. Car, tu auras beau chercher, tu ne trouveras pas! Dis-moi d'abord ce qu'est celui qui engendre, et tu pourras ensuite me dire ce qu'il a engendré. Si tu ne peux concevoir la nature du générateur, ne t'épuise donc pas à scruter le mode de cette génération. Il doit suffire à ta piété de savoir que Dieu a un Fils unique naturellement et uniquement engendré[4]. » Écoutons aussi saint Hilaire de Poitiers qui,

---

1. Denz., 1915 : *Revelato mysterio S. S. Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, hujusmodi tamen ut per ipsa veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur, atque fiat propositio scientifica sicut ceteræ : si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica puræ rationis non modo incompleta maneret, sed etiam omni ex parte absurditatibus scatens annihilaretur.*

2. *Hær.*, l. II, xxviii, 6.

3. Or. XX, 11 ; *P. G.*, XXXV, 1078.

4. Cat. XI, 19; *P. G.*, XXXIII, 713-716.

avec saint Athanase, partagea l'honneur de combattre l'arianisme et de souffrir pour sa foi : « La génération du Fils, écrit-il, est le secret du Père et du Fils. Si quelqu'un impute à la faiblesse de son intelligence de ne pouvoir comprendre le mystère, bien qu'il comprenne séparément les mots Père et Fils, il n'en sera que plus affligé d'apprendre de moi que je suis dans la même ignorance. Oui, moi, je ne sais et je ne cherche pas, et je me console cependant. Les archanges ignorent, les anges n'ont pas entendu, le prophète n'a pas compris, l'apôtre n'a pas interrogé, le Fils lui-même n'a rien dit à cet égard. Cessez donc de vous plaindre[1]. » Un peu plus haut, le saint Docteur avait dit : « C'est la méchanceté des hérétiques et des blasphémateurs qui nous force à faire des choses illicites, à gravir des cimes inaccessibles, à parler de sujets ineffables. Il devait suffire d'accomplir par la seule foi ce qui est prescrit, c'est-à-dire d'adorer le Père, de vénérer avec lui le Fils, et de nous remplir du Saint-Esprit. Mais voici que nous sommes contraints d'appliquer notre humble parole aux mystères les plus inénarrables. La faute d'autrui nous jette nous-mêmes dans cette faute d'exposer au hasard d'une langue humaine les mystères qu'il aurait fallu renfermer dans la religion de nos âmes[2]. » On trouverait des déclarations semblables dans les écrits de presque tous les Pères. Saint Thomas résumait donc bien la pensée traditionnelle lorsqu'il écrivait : « Il est impossible, par la seule raison, d'arriver à la connaissance de la trinité des personnes divines. Celui qui cherche à prouver la trinité des personnes par la seule raison pèche doublement contre la foi : d'abord il rabaisse la dignité de son objet, puisqu'il est entendu qu'elle saisit ces réalités invisibles qui sont au-dessus de la portée de la raison ; puis, il nuit à son expansion. Chercher à établir les vérités de la foi par des raisonnements qui ne sont pas démonstratifs, c'est les exposer aux railleries des infidèles. Ils penseront, en effet, que telles sont nos raisons de croire. Les vérités de foi ne doivent pas être

1. *De Trinitate*, l. II, 9 ; *P. L.*, X, 58.
2. *Ibid.*, 2.

prouvées autrement que par le motif d'autorité, si du moins il s'agit de gens qui reconnaissent le principe d'autorité ; à l'égard des autres, il suffit de montrer que les vérités de notre foi ne sont pas contraires aux principes de la raison, ou bien aux vérités dûment acquises[1]. »

L'autorité sur laquelle repose la foi au mystère est établie. — Toute foi repose sur l'autorité de Dieu qui révèle et sur l'autorité de l'Église qui présente une doctrine comme révélée de Dieu. La preuve de cette autorité est faite dans les traités de la Vraie Religion, de l'Église et des Sources théologiques. Bornons-nous simplement à rappeler que l'autorité de Dieu ne saurait être mise en doute par quiconque croit à l'existence d'un Dieu personnel. La preuve de l'autorité de l'Église est surtout d'ordre historique. La foi en cette autorité sera pratiquement le résultat d'une première grâce de foi donnée conjointement à la présentation des motifs de crédibilité.

L'autorité de l'Église une fois admise, il restera à chercher, dans les Livres Saints et dans la Tradition, l'objet de la foi. Ce travail de recherche sera d'ordre historique ; mais il devra se faire également sous la direction du magistère de l'Église historiquement établi. Autrement, dans l'attitude intellectuelle que l'on prendrait, l'histoire contredirait l'histoire.

Le mystère de la Très Sainte Trinité n'est pas contraire aux principes de la raison. — Le mystère de la Très Sainte Trinité, dira-t-on, est contraire au principe d'identité. En effet, plusieurs choses qui sont identiques à une seule et même chose, sont identiques entre elles. Or, les trois personnes divines sont identiques à une seule et même chose, à savoir la substance divine. Donc elles sont identiques entre elles.

Tel n'est pas, ajoutera-t-on, le mystère de la Très Sainte

1. *Sum. theol.*, Iª, q. XXXII, a. 1.

Trinité, puisque là les trois personnes, bien qu'elles soient identiques à une seule et même substance divine, sont néanmoins réellement distinctes entre elles. Donc, ce mystère est contraire au principe d'identité.

On répond à cette objection en faisant la critique de la mineure du premier argument. Oui, les trois personnes divines sont identiques à une seule et même substance, en ce sens que les trois personnes possèdent une seule et même substance divine; elles en sont pourtant virtuellement distinctes. Cette distinction virtuelle est fondée non pas seulement sur l'infirmité de l'esprit humain qui, dans l'incapacité de voir un objet tout à la fois, s'y applique à deux ou trois reprises; elle repose sur l'infinie perfection de la substance divine. La substance de l'homme est finie; aussi, ne peut-elle subsister qu'en une seule subsistence ou hypostase; au contraire, la substance divine est infinie et elle trouve, dans son infinitude même, ce caractère de subsister en trois subsistences ou hypostases.

De plus, il faut se souvenir que les termes et les idées dont nous nous servons pour exprimer la réalité divine, bien qu'ils aient été choisis et composés par l'Esprit révélateur, sont empruntés à la nature créée; aussi, restent-ils toujours analogiques. En ce qu'ils ont de choquant et d'imparfait, ils marquent ce qu'ils ont d'humain; ils ne représentent le mystère qu'en ce qu'ils ont de conciliable avec l'infinie perfection de Dieu.

Le mystère de la Très Sainte Trinité n'est pas contraire aux vérités dûment acquises. — S'il est une vérité dûment acquise, en matière de philosophie, dira-t-on, c'est bien que la personne ou le moi ne saurait être autre chose que la conscience, c'est-à-dire cet acte de la raison par lequel nous connaissons tous les phénomènes qui s'accomplissent en nous, en même temps qu'ils arrivent. Cet acte est universel, puisqu'il s'étend à tous les phénomènes qui se passent en nous; il est nécessaire, puisque sans lui nous ne savons pas si nous existons, ce qui équivaut à admettre que nous ne sommes

pas ; il est l'acte central auquel tout ce qui se produit en nous doit être rapporté en dernier lieu; aussi, est-il l'acte constitutif de la personne humaine.

Admettre qu'il y ait trois personnes en Dieu, serait donc reconnaître en lui trois consciences. Or, une telle conclusion est impossible. Elle serait aussi bien opposée à la philosophie qu'à la théologie.

A la philosophie, d'abord. En effet, la conscience exige par sa nature d'être universelle, par suite d'être exclusive de toute autre conscience.

A la théologie, ensuite. En effet, la conscience est ce qui fait l'essence même de Dieu, du moins tel qu'il est possible de nous la représenter. Affirmer qu'il y ait en Dieu trois consciences équivaudrait à dire qu'il y a en lui trois essences, et, par conséquent, trois dieux.

Que répondre à cette difficulté ?

La théologie rationnelle ne reconnaît, en effet, qu'une seule conscience en Dieu, et cependant elle y considère trois personnes. Cette même théologie déclare que le Christ a possédé une conscience humaine, et pourtant il n'y a pas eu, dans le Christ, de personne humaine. Donc, la personne ne saurait être constituée par la conscience, du moins en Dieu.

Du reste, est-il vrai que ce soit une vérité dûment acquise, celle qui fait consister la personnalité humaine dans la conscience ? Elle se réclame de l'autorité de Descartes, lequel affirmait que l'essence de l'âme est la pensée ou la conscience. Cette assertion a toujours été très contestée. De nos jours, on aurait tendance à voir la personnalité non pas dans la conscience, ou le centre de l'activité cognitive, mais par delà la conscience, en un centre d'activité d'où émane et où revient toute vie intellectuelle et volontaire. Ce n'est pas encore le retour à l'antique doctrine de la personnalité, qui est celle que nous admettons. C'est encore bien moins la doctrine de Descartes. Disons seulement que la prétendue vérité dûment acquise qu'on nous objectait au début, est bien près de passer pour une erreur.

Le mystère de la Très Sainte Trinité n'est pas complètement obscur. — Le mystère de la Très Sainte Trinité, avons-nous dit, n'aurait pu être connu par la seule raison. Une fois révélé, la raison ne peut faire de ce mystère l'objet d'une démonstration rationnelle; elle ne peut le pénétrer jusque dans ses profondeurs.

Est-ce à dire qu'il soit complètement obscur? Non. La cause laisse toujours son empreinte dans ses effets. Le monde, œuvre des trois personnes divines, garde l'image de sa cause. Par la considération des traces qu'elle a laissées dans la création, il est donc permis de se faire quelque idée de la Très Sainte Trinité. Ces ressemblances très lointaines, il est vrai, s'appellent des analogies naturelles.

En outre, l'Esprit de Dieu, dans la révélation qu'il nous a faite du mystère, a pris soin de nous en donner une certaine connaissance. Il nous a enseigné qu'en Dieu il fallait distinguer Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu l'Esprit-Saint. L'Esprit-Saint procède du Père et du Fils. Le Fils, nous a-t-il appris, est le Verbe du Père; l'Esprit-Saint est toujours appelé par des noms qui désignent l'amour. Cette représentation du mystère est faite d'idées et de termes empruntés aux choses créées; elle est donc analogique. Mais les éléments qui la composent ont été choisis par l'Esprit de Dieu; l'ordre selon lequel elle se développe est l'effet de l'Esprit de Dieu. Aussi, est-elle l'analogie la plus proche de Dieu; on l'appelle l'analogie révélée explicitement, l'analogie essentielle, fondamentale.

Il nous suffit d'analyser les données de la révélation pour arriver à d'autres analogies d'autant plus proches de Dieu qu'elles s'écartent moins de la révélation. Nous les appellerons des analogies implicitement révélées.

C'est ainsi que nous concevons d'abord que la seconde personne procède de la première par une vraie génération, et donc par la communication de la substance divine, de telle sorte que la seconde personne est l'image substantielle de la première.

Puis, nous concevons que la troisième personne procède du Père et du Fils comme d'un seul principe, et, du moins néga-

tivement, nous comprenons que ce mode de procession n'est pas la génération, puisque la troisième personne n'est pas le Fils.

Nous concevons encore que l'unité entre les trois personnes n'est pas spécifique, comme dans les créatures, mais numérique; et que, par conséquent, la distinction des personnes n'est pas selon leur substance absolue, mais selon leurs relations qui sont exprimées par les noms de Père, Fils et Saint-Esprit.

Le Fils est appelé dans la sainte Écriture le Verbe de Dieu, et l'Esprit-Saint est dit équivalemment l'Amour du Père et du Fils. Si nous cherchons à étudier la procession du Verbe et la procession de l'Amour, par comparaison avec les opérations immanentes de l'intelligence et de la volonté qui composent, en nous, la vie intellectuelle, nous arrivons à des analogies mixtes, les plus hautes auxquelles l'esprit humain puisse s'élever. Nous en venons à nous représenter que le Verbe résulte de la connaissance que Dieu prend de lui-même de toute éternité. Mais aussi Dieu s'aime; il s'aime en se connaissant; l'amour jaillit tout ensemble de Dieu qui se connaît ou du Père, de Dieu qui est connu ou du Verbe. Ce terme de l'amour conjoint du Père et du Fils, c'est l'Esprit-Saint.

La raison s'appuyant soit sur les analogies naturelles, soit sur les analogies révélées, soit sur les analogies mixtes, parvient donc à se faire une certaine représentation intellectuelle du mystère de la vie trinitaire. Sans doute, cette représentation ne peut servir à faire la démonstration de l'existence du mystère; elle ne peut nous permettre de pénétrer les profondeurs de la vie divine. Cependant, elle nous donne une certaine idée du mystère. Il en résulte tout au moins que le mystère ne nous apparaît pas contraire à la raison [1].

---

1. Cf. Franzelin, *De Deo Trino*, thes. XVIII : *Sine dubio in spiritu creato potest reperiri analogia aliqua, secundum quam supposita ac proposita revelatione intelligamus aliquatenus, quid sit nobis credendum..... At tantum abest, ut ea possit esse medium demonstrationis, ut analogia ipsa nonnisi ex revelatione reperiri et intelligi possit; idque supposita etiam revela-*

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Dieu seul se comprend adéquatement. L'intelligence humaine nécessairement bornée doit donc renoncer à pénétrer complètement Dieu. Aussi, doit-il y avoir pour elle des mystères.

2° Un auteur laisse toujours dans son œuvre la marque de son esprit. Le monde, œuvre de la Très Sainte Trinité, porte l'empreinte de son auteur. D'où la raison d'être des analogies naturelles. Mais l'Esprit de Dieu, en nous révélant la Très Sainte Trinité, a pris soin de nous donner quelques lumières. Le mystère, impénétrable pour nous hommes, dans ses profondeurs, ne reste donc pas complètement obscur.

Choix d'auteurs à consulter. — SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I^a, q. XXXII, a. 1.

FRANZELIN, *De Deo Trino*, thes. XVIII et XIX.

Th. DE RÉGNON, *Études sur la Sainte Trinité*, Étude VIII, ch. V.

---

tione non ad demonstrationem existentiæ Trinitatis, sed solum ad efformandum aliquem paulo distinctiorem conceptum veritatis creditæ. Voir aussi thes. XIX. De son côté le P. DE RÉGNON écrit : « Toutes nos théories de la Trinité sont de simples comparaisons par voies d'analogie. J'insiste sur ce point important, parce qu'il n'est pas toujours assez compris. On se persuaderait volontiers par exemple, que la théorie de saint Thomas, fondée sur les opérations de l'intelligence et de la volonté, exprime les processions divines, imparfaitement sans doute, mais dans leur réalité formelle. Ce serait une erreur. Malgré toute sa beauté, cette théorie demeure dans l'ordre des analogies. » Cf. *Études sur la Sainte Trinité*, Étude VIII, ch. V.

DEUXIÈME PARTIE

LE VERBE INCARNÉ

En Notre-Seigneur Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine, l'une et l'autre sans mélange ni possibilité de mélange, toutes deux envisagées au point de vue de la nature, de la volonté et de l'action, sont unies hypostatiquement dans l'hypostase du Verbe.

Cette formule énonce, dans toute son étendue, le dogme du fait de l'Incarnation. Nous l'exposerons en premier lieu.

Nous serons ensuite amenés à nous demander ce qu'est la personne du Verbe, et ce qu'est l'humanité à laquelle il s'est uni.

La première partie de nos *Leçons* traite suffisamment de la personne du Verbe. Aussi nous bornerons-nous à étudier l'humanité du Sauveur.

En face d'un fait aussi mystérieux que celui qui constitue l'objet du dogme de l'Incarnation, la raison humaine garde pourtant son droit de rechercher les causes.

Nous considérerons donc d'abord le *fait de l'Incarnation du Verbe*, puis l'*humanité de Notre-Seigneur*, et enfin les *causes de l'Incarnation.*

D'où la division en trois chapitres :

Chapitre Ier. — *Le fait de l'Incarnation du Verbe.*

Chapitre II. — *L'humanité de Notre-Seigneur.*

Chapitre III. — *Les causes de l'Incarnation.*

CHAPITRE PREMIER

LE FAIT DE L'INCARNATION DU VERBE.

La doctrine du fait de l'Incarnation du Verbe peut se décomposer en *trois propositions* principales :

La *première* énonce la substance du fait. En Notre-Seigneur Jésus-Christ, affirme-t-on, la nature divine et la nature humaine sont unies hypostatiquement dans l'hypostase du Verbe.

La *seconde* contient une analyse de ce fait. Elle déclare que l'une et l'autre natures restent sans confusion ou transformation.

Puisqu'il en est ainsi, il faut également attribuer au Sauveur une double volonté et une double opération. C'est l'objet de la *troisième* proposition.

ARTICLE I[er]

En Notre-Seigneur Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine sont unies hypostatiquement dans l'hypostase du Verbe.

Doctrine de l'Église. — La substance, disions-nous, au commencement de ces *Leçons,* n'est pas un principe inerte uniquement apte à recevoir le mouvement. Elle est un principe qui tend vers une fin déterminée et qui fait converger vers cette fin toutes les énergies dont il est doué ou qui lui sont subordonnées. Mais, si l'on considère la substance de ce point de vue, ce n'est pas le nom de *substance* qu'il faut lui donner, c'est celui de *nature*. Aussi, peut-on décrire la nature : *Natura est substantia quatenus est principium primum seu fundamentale passionum et operationum.*

Or, nous disons qu'en Notre-Seigneur Jésus-Christ il y a deux natures, la nature divine et la nature humaine. Et nous ajoutons que ces deux natures sont unies hypostatiquement dans l'hypostase ou la personne du Verbe. Que faut-il entendre par cette union hypostatique?

Deux natures peuvent être unies ou accidentellement ou substantiellement. On appelle union accidentelle celle de deux natures qui concourent à l'obtention d'un même but, mais en conservant chacune leur forme d'activité respective; telle est celle de deux chevaux attelés à une même voiture.

Si les deux natures sont tellement unies qu'elles perdent leur forme d'activité respective, pour prendre une forme d'activité différente de celle dont chacune jouissait auparavant, cette union est dite substantielle; telle est, par exemple, l'union du germe avec l'ovule, de laquelle résulte une nature toute nouvelle.

Or, l'union substantielle peut se faire de trois manières, par conversion, par information, et par union hypostatique. Pourtant, l'union hypostatique, ainsi qu'on va le voir, est une union substantielle dans un sens spécial.

L'union substantielle par conversion, ou, si l'on veut, par assimilation, est celle dont il vient d'être question. Ce qui caractérise cette union, c'est que les deux natures qui entrent en conjonction sont l'une et l'autre les causes actives de l'union. De plus, la nouvelle forme d'activité qui apparaît résulte d'une transformation des deux activités préexistantes.

L'union substantielle par information est celle de l'âme humaine, principe spirituel qui, dans l'hypothèse créatianiste, s'empare des éléments générateurs, dès qu'ils sont unis. Cette union substantielle par information diffère notablement de l'union par conversion. Dans le cas de l'union substantielle par conversion, l'activité qui apparaît n'est que la transformation des activités préexistantes; au contraire, dans le cas de l'union substantielle par information, la nouvelle activité ne résulte pas des activités préexistantes, mais elle est immédiatement créée par Dieu. De plus, dans le cas de l'union substantielle par conversion, les deux éléments qui entrent en con-

jonction, sont les causes actives de l'union ; au contraire, dans le cas de l'union substantielle par information, les éléments préexistants et assimilés par le phénomène de génération sont passifs : leur seule fonction est de recevoir l'âme spirituelle.

L'union hypostatique n'est ni une union accidentelle, ni une union substantielle, entendue dans le premier ou dans le second sens.

Elle consiste en ce que le corps et l'âme du Christ substantiellement unis par information, ont constitué une nature humaine complète, qui, dès l'origine, s'est pourtant trouvée dépourvue de l'élément caractéristique de la personnalité humaine, parce que, à partir de ce moment, elle a été saisie par l'hypostase ou la personne du Verbe, *assumpta a persona Verbi*. Dès le temps de sa constitution, la nature humaine du Christ n'a pas eu d'autre personnalité que celle du Verbe. Si la personne, ainsi que le prétendent les thomistes, consiste dans l'existence de la substance, la substance humaine du Christ a existé non pas de son existence propre, mais de l'existence même du Verbe.

Il est facile de voir combien cette union hypostatique diffère de l'union substantielle par information. Dans l'union substantielle par information, la substance informée et l'âme qui informe se complètent l'une l'autre ; car elles sont toutes deux des substances incomplètes. De plus, l'âme qui informe est créée par Dieu, au moment où elle doit remplir sa fonction d'information. Au contraire, dans l'union hypostatique, la nature humaine du Christ, privée de sa propre personnalité, appelle la personne du Verbe ; mais la personne du Verbe n'exige pas la nature humaine. De plus, si la nature humaine du Christ est créée dans le temps, la personne du Verbe existe de toute éternité. Aussi, peut-on décrire l'union hypostatique, en disant qu'elle consiste dans « l'union de la nature humaine à la personne du Verbe, de telle manière que cette nature humaine, en possession de toutes ses propriétés, privée pourtant de sa personnalité propre, n'existe plus que de l'existence du Verbe[1] ».

1. Voici les termes scolastiques, par lesquels on a coutume de décrire l'union

Cette doctrine, si l'on prend soin de mettre à part la notion de personne qu'elle enveloppe, a été définie, en 451, par les Pères du concile de Chalcédoine : « Nous enseignons tous à l'unanimité un seul et même (ἕνα καὶ τὸν αὐτόν) Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, complet quant à son humanité et complet quant à sa divinité, vrai Dieu et vrai homme, se composant d'un corps et d'une âme raisonnable, de même substance que le Père quant à sa divinité, et de même substance que nous quant à son humanité, semblable à nous en tout, à l'exception du péché, engendré du Père avant tous les temps quant à la divinité, quant à son humanité né pour nous et pour notre salut dans les derniers temps, de Marie, la Vierge et la Mère de Dieu; un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Fils unique en deux natures (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν), sans qu'il y ait eu confusion (ἀσυγχύτως), ou transformation (ἀτρέπτως), ou déchirement (ἀδιαιρέτως), ou division des deux natures (ἀχωρίστως); car la différence des deux natures n'est nullement compromise par leur union, mais les attributs de chaque nature sont sauvegardés et subsistent dans une seule personne et hypostase. Nous ne confessons pas, en effet, [un fils] partagé et déchiré en deux personnes, mais bien un seul et même Fils, Fils unique et Dieu *Logos*, Notre-Seigneur Jésus-Christ, tel qu'il a été prédit par les prophètes, tel qu'il s'est montré à nous et tel que le symbole des Pères nous l'a fait connaître[1]. »

---

hypostatique : *Unio naturæ humanæ facta in persona seu hypostasi Verbi, ita ut illa natura humana omnibus proprietatibus ad hominem spectantibus ornata, humanâ tamen personalitate destituta, ex nullâ aliâ personalitate existat nisi ex personâ seu hypostasi Verbi.*

1. Denz., 148. La formule de Chalcédoine n'a d'égale en précision et en clarté que celle du symbole de saint Athanase : *Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus Dei Filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante sæcula genitus, et homo est ex substantia matris in sæculo natus : perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens, æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus, unus autem non conversione Divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum, unus omnino non confusione substantiæ, sed uni-*

Tel est le dogme de l'union hypostatique. Il importe que nous en recherchions les origines dans le *Nouveau Testament*, et dans la *Tradition des Pères*, afin de montrer que l'Église, en le présentant à notre foi, n'a fait que définir les données de la Révélation. Nous exposerons, en troisième lieu, la *Théologie du Moyen Age*, dont la préoccupation fut de découvrir le mode selon lequel l'union hypostatique s'est accomplie.

§ I

LE NOUVEAU TESTAMENT.

Doctrine d'ensemble sur l'Incarnation du Verbe. — Il faut voir la révélation de l'Incarnation du Fils unique du Père dans le récit de l'Annonciation rapporté au commencement de l'Évangile selon saint Matthieu[1], et de l'Évangile selon saint Luc[2]. Cette doctrine de l'Incarnation se trouve encore implicitement contenue dans tous les textes du Nouveau Testament où il est question de la divinité du Christ. Mais elle est exposée de la manière la plus explicite dans le prologue de l'Évangile selon saint Jean et dans le chapitre II de l'épître aux Philippiens. Ces deux passages contiennent non seulement l'exposé du fait de l'incarnation, mais encore, bien qu'en termes voilés, l'indication du mode selon lequel ce fait a été accompli, l'indication de l'union hypostatique. Aussi, importe-t-il que nous en fassions l'objet d'un examen approfondi.

Le prologue de l'Evangile selon saint Jean. — Le prologue résume en quelques propositions toute la substance de l'Évangile. On y distingue généralement trois parties :

---

tate personæ. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. DENZ., 40. Cette dernière phrase n'énonce pas qu'il y a parité entre la manière dont l'âme et le corps sont unis, et la manière dont le Verbe s'est uni à l'humanité ; elle indique seulement que de part et d'autre, il y a union hypostatique, union en un seul et même sujet, en une seule et même personne.

1. MATTH., I, 18-24.
2. LUC., I, 18-24.

1° La description du Verbe;
2° La naissance et la mission de Jean-Baptiste;
3° L'Incarnation du Verbe et son œuvre de salut.

Mais tout l'ensemble de cette doctrine sert de cadre et d'éclaircissement au grand mystère que nous nous proposons d'étudier.

La description du Verbe. — Cette description forme le début du prologue :

1. Au commencement était le Verbe,
Et le Verbe était en Dieu,
Et le Verbe était Dieu.
2. Il était au commencement en Dieu :
3. Tout par lui fut fait,
Et sans lui rien ne fut fait.
Ce qui fut fait, 4. était vie en lui,
Et la vie était la lumière des hommes,
5. Et la lumière luit dans l'obscurité,
Et l'obscurité ne l'a point reçue.

Dans cette description, le Verbe est d'abord considéré en lui-même et dans son rapport avec Dieu. Au commencement, c'est-à-dire de toute éternité, le Verbe était. Le Verbe était en Dieu, littéralement le Verbe était vers Dieu, c'est-à-dire en relation très active avec Dieu. Et le Verbe était Dieu. En résumé le Verbe est Dieu de Dieu.

Ensuite saint Jean présente le Verbe dans son rapport avec le monde. Tout ce qui a été fait a été fait par le Verbe, en ce sens que tout ce que Dieu a créé, il l'a créé par son Verbe.

Mais le Verbe de Dieu n'est pas seulement l'intermédiaire de la création. Vie et Lumière tout ensemble, il est celui qui communique la vie et la lumière, la vie qui est en même temps la lumière. Donc Dieu, après avoir créé les hommes, leur a également communiqué par son Verbe la vie et la lumière. Il s'agit de dons spéciaux qui furent accordés au peuple de Dieu : la Loi, la Révélation, la protection divine[1].

---

1. Une difficulté exégétique se pose au sujet des derniers mots du verset 3 :

Enfin la Lumière apparut dans l'obscurité. En d'autres termes, le Verbe fait chair se manifesta au milieu du peuple juif par sa doctrine et par ses miracles. Mais l'obscurité ne la reçut pas. Ce qui veut dire que la plupart des Juifs endurcis dans leur péché demeurèrent insensibles à cette manifestation.

C'est donc une vue d'ensemble sur le Verbe que nous offre cette description. Le Verbe apparaît d'abord dans sa préexistence éternelle, puis dans ses rapports avec le monde, que saint Jean ramène à trois principaux : son action créatrice ; sa manifestation dans l'Ancien Testament par la Loi, la Révélation et les secours spéciaux qui furent concédés aux Hébreux ; sa manifestation dans le Nouveau Testament par la prédication de l'Évangile et par les miracles.

La naissance et la mission de Jean-Baptiste. — La description qui précède est en même temps un exorde général de l'Évangile. Cet exorde est suivi d'une préface historique qui comprend tout le reste du prologue. On l'a comparée avec raison à l'Évangile de l'Enfance raconté en saint Matthieu et en saint Luc, et l'on y a vu un procédé semblable à celui de saint Luc, qui consiste à rapporter la naissance et la mission de Jean-Baptiste parallèlement à la naissance et à la mission de Jésus[1]. Voici tout d'abord le récit de la naissance et de la mission de Jean-Baptiste :

« Ce qui fut fait. » La Vulgate donne cette construction : *Sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat...* Au contraire, le plus grand nombre des Pères lisaient : *Sine ipso factum est nihil. Quod factum est in ipso vita erat...* M. Loisy a remis en honneur cette construction. Mais il traduit ainsi : « En ce qui était devenu dans le monde, il y eut vie », autrement dit : Le Verbe s'est fait chair. Cf. *Le Quatrième Évangile*, pp. 156-161. Cette traduction soulève bon nombre d'objections. Cf. Th. Calmes, *L'Évangile selon saint Jean*, pp. 85-87. Aussi, tout en conservant la construction des Pères, semble-t-il préférable de traduire : « Ce qui fut fait était vie en lui. » Voici le sens de cette formule. Dans les versets 3 et 4, il est encore question du Verbe, considéré avant son Incarnation. Or ce qui fut fait, c'est-à-dire les hommes et tout particulièrement le peuple juif, eut vie et lumière dans le Verbe, autrement dit reçut par le Verbe la Loi, la Révélation, l'appui très spécial de Dieu. Jésus dira dans le même sens : « Je suis la vie... Quiconque vit en moi ne mourra pas pour toujours. » Cf. Joan., xi, 25-26.

1. A. Resch, *Das Kindheitsevangelium*, pp. 245-249. — Th. Calmes, *L'Évangile selon saint Jean*, pp. 100-111.

6. Il y eut un homme,
Envoyé de Dieu,
Qui se nommait Jean.
7. Il vint en témoignage,
Pour témoigner touchant la lumière,
Afin que tous crussent par lui,
8. Non qu'il fût la lumière,
Mais afin qu'il rendît témoignage touchant la lumière.
9. La lumière véritable,
Qui éclaire tout homme,
Venait dans le monde.
10. Il était dans le monde,
Et le monde fut fait par lui,
Et le monde ne le connut pas.
11. Il vint chez lui,
Et les siens ne le reçurent pas.
12. Mais tous ceux qui le reçurent,
Il leur donna de pouvoir devenir enfants de Dieu,
A ceux qui croient en son nom,
13. Qui, non du sang,
Ni de la volonté de la chair,
Ni de la volonté de l'homme,
Mais de Dieu sont nés.

Il y eut un homme envoyé de Dieu, qui se nommait Jean. Il vint pour faire connaître le Verbe Vie et Lumière. Il n'était pas, lui, le Verbe. Il avait seulement pour mission de le montrer comme du doigt à ses contemporains, en leur disant : Celui que vous attendez, le voilà.

En effet, pendant qu'il commençait à témoigner en disant à tous que celui qu'ils attendaient était au milieu d'eux, le Verbe, incarné depuis plusieurs années, se préparait à se manifester. Ainsi il était dans le monde, dans ce monde qu'il avait créé et qui ne l'avait pas connu. Il se manifesta au milieu du peuple avec lequel, depuis longtemps, il avait entretenu des relations spéciales, le peuple juif, son peuple. Et cependant beaucoup demeurèrent insensibles à cette manifestation. Tous ceux qui crurent en lui, qui crurent, en d'autres termes, qu'il était le Verbe fait chair, furent récompensés : ils devinrent les enfants de Dieu. Ils devinrent les enfants de Dieu par une génération qui est indépendante du sang, indépen-

dante de la chair ou des passions charnelles, indépendante de la volonté humaine; ils devinrent enfants de Dieu par une génération spirituelle.

L'Incarnation du Verbe et son œuvre de salut. — Au récit de la naissance et de la mission de Jean-Baptiste, fait suite le récit de la naissance selon la chair et de la mission du Sauveur :

14. Et le Verbe devint chair,
Et il habita parmi nous,
Et nous contemplâmes sa gloire,
Une gloire comme celle qu'un fils unique [tient] de son père,
Tout plein de grâce et de vérité.
15. Jean lui rend témoignage,
Et s'écrie disant :
« C'était lui dont je disais :
Celui qui vient après moi
Est passé devant moi,
Parce qu'il était avant moi. »
16. Et c'est de sa plénitude
Que nous avons tous reçu
Et grâce pour grâce;
17. Car la loi a été donnée par Moïse,
La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ.
18. Personne n'a jamais vu Dieu;
Le Fils unique
Qui est dans le sein du Père,
Nous l'a fait connaître.

Le Verbe devint chair, c'est-à-dire se fit homme, selon l'expression de saint Justin : σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν[1]. Il vécut avec nous, tout plein de grâce et de vérité. Il s'agit ici de la plénitude de la divinité, comme dans l'épître aux Colossiens, où saint Paul dit que le Christ possède la plénitude de la divinité[2], dont les fidèles, ajoute-t-il dans l'épître aux Éphésiens, doivent participer[3]. La chair, loin d'être un voile cachant sa

1. *I Apol.*, XXXII.
2. *Col.*, II, 9.
3. *Eph.*, III, 19.

divinité, fut le moyen dont il se servit pour la rendre accessible aux mortels. Nous contemplâmes sa gloire. Cette gloire lui appartient en propre, puisqu'il la reçoit comme un fils unique reçoit la gloire de son père.

Après avoir raconté l'Incarnation du Verbe et énoncé quelques considérations générales sur le ministère du Sauveur, saint Jean entreprend de rapporter en un récit très précis les débuts de la prédication de l'Évangile. Jean-Baptiste une première fois vient en témoigner. Il affirme que Jésus est celui dont il a dit : « Celui qui vient après moi est plus grand que moi. » Et, continue le Précurseur, ou peut-être saint Jean, « de sa plénitude divine nous avons tous reçu. » Nous avons participé à cette plénitude à deux reprises et sous deux formes différentes, une première fois sous forme de Loi avec Moïse, une seconde fois comme grâce et comme vérité avec Jésus-Christ. La Loi est abolie : c'est maintenant le temps de la grâce et de la vérité, c'est-à-dire le temps de la communication surabondante de la vie divine. Nous avons donc reçu grâce pour grâce.

De plus, personne n'a jamais vu Dieu. Mais nous, en voyant le Fils unique, le Fils *monogène,* c'est-à-dire celui qui possède par voie de génération éternelle la plénitude de la divinité, durant son séjour parmi nous et avant qu'il ne remontât dans le sein du Père, nous l'avons connu.

Synthèse théologique. — Le commentaire qui précède offre tous les éléments du dogme de l'Incarnation. Il est facile d'en faire la synthèse. Le Verbe éternel du Père, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré par le Père de toute éternité, s'est fait homme. Or, d'une part, il s'est fait homme vraiment ; car, s'étant fait homme, il a habité parmi nous, et nous avons pu constater qu'il était vraiment homme. D'autre part, en se faisant homme, il n'a pu cesser et, de fait, il n'a pas cessé d'être le Verbe de Dieu ; car, si nous l'avons vu homme, nous l'avons vu en même temps tout plein de grâce et de vérité, possédant, en d'autres termes, la plénitude de la divinité, si bien que, le voyant, nous avons connu Dieu. Ainsi donc le Verbe de Dieu, sans cesser d'être le Verbe de Dieu, s'est fait vraiment homme. Le

comment de ce fait ne peut être que dans une induction que le texte n'énonce pas explicitement, mais que la pensée qu'il contient exige d'une manière rigoureuse. Cette induction, la voici : « Le Verbe de Dieu a pris une nature humaine telle que, conservant tous les autres attributs humains, elle fut cependant privée de sa personnalité, pour ne plus être possédée que par celle du Verbe. » Par suite, une seule et même personne divine s'est trouvée être Dieu et homme tout ensemble : c'est ce mode d'union qu'on appelle l'union hypostatique.

Épître aux Philippiens, chap. II, 5-11. — L'Église de Philippes avait toujours été l'objet de la prédilection de saint Paul. C'était sa première fondation en Europe. Puis, nulle part, le grand apôtre n'avait rencontré plus de simplicité, plus de docilité, plus d'affection. Aussi, dans la lettre qu'il écrivit aux chrétiens de cette ville, pendant le temps de sa captivité, c'est-à-dire de l'année 62 à l'année 64, semble-t-il n'avoir aucun souci doctrinal ou disciplinaire. Il donne de ses nouvelles personnelles, exhorte, encourage, console et surtout s'épanche librement.

Cependant, voulant apporter un exemple d'humilité, il en vient, comme par hasard, à exposer en termes remarquablement précis toute la doctrine de l'Incarnation. Et cette manière de faire de l'apôtre augmente singulièrement la portée de sa déclaration. Elle prouve, en effet, que cet enseignement faisait partie de la catéchèse apostolique et appartenait à ces articles élémentaires que nul chrétien ne devait ignorer.

Texte christologique. — « Ayez en vous les sentiments qui étaient dans le Christ Jésus. Existant dans la condition de Dieu, il ne regarda pas comme une proie l'égalité avec Dieu, mais il se dépouilla lui-même en prenant la condition de serviteur et devenant semblable aux hommes; et, reconnu comme homme par ses dehors, il s'abaissa, se faisant obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix. C'est pourquoi aussi Dieu l'a exalté sans mesure et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou

fléchisse au ciel et sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est entré dans la gloire de Dieu le Père [1]. »

Afin d'exciter les Philippiens à l'humilité, à cette abnégation généreuse qui nous fait préférer à nos propres intérêts les intérêts des autres, saint Paul cite donc l'exemple du Sauveur. Ayez, leur dit-il, des sentiments conformes à ce qui se passa dans le Christ Jésus. Ainsi, c'est le fait de l'Incarnation que l'apôtre présente en ce moment comme un stimulant au renoncement [2].

Voici quel a été ce fait. Le Christ existant dans la condition de Dieu, par suite possédant la nature divine, étant Dieu [3], ne regarda pas l'égalité avec Dieu comme une proie ou un

---

1. Voici le texte grec, ponctué d'après les observations critiques du P. Prat (cf. *Théologie de saint Paul,* pp. 440-441, note) : Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος· ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ· διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός.

2. Il importe de bien remarquer que saint Paul ne dit pas : « Ayez les sentiments qu'avait le Christ Jésus », mais : « Conformez-vous à ce qui se passa dans le Christ Jésus. » Cf. P. Prat, *op. cit.*, pp. 440-441.

3. Dans le langage de saint Paul, tandis que σχῆμα désigne quelque chose de superficiel, de mobile, d'instable (cf. *I Cor.*, VII, 31 ; — *Rom.*, XII, 2 ; — *II Cor.*, XI, 13-14), μορφή désigne quelque chose de profond et d'intime qui n'est pas la nature, mais qui est inhérent à la nature et inséparable d'elle (cf. *Rom.*, VIII, 29 ; — *Gal.*, IV, 19 ; — *II Cor.*, III, 18 ; — *Philipp.*, III, 10). Cf. A. Crampon, *La Sainte Bible, Epître aux Philippiens*, p. 234, note. Ce sens du mot μορφή est celui qu'il faut recevoir en particulier dans *Philipp.*, II, 6-7. Nul doute, en effet, qu'en ce passage l'expression μορφὴ Θεοῦ ne soit attirée par l'antithèse μορφὴ δούλου. C'est aussi l'expression μορφὴ δούλου qui commande le sens. Or, l'on ne conçoit pas une nature de serviteur, tandis que l'on se représente très bien une condition, un état de serviteur. L'expression μορφὴ δούλου signifie donc une condition de serviteur, un état de serviteur. Cette condition est bien inhérente à une nature humaine et inséparable d'elle, en ce sens qu'elle ne peut exister que dans une nature humaine, qu'elle suppose toujours une nature humaine. Si notre principe d'exégèse est exact, l'expression μορφὴ Θεοῦ doit signifier la condition de Dieu, mais une condition qui suppose, qui entraîne la nature divine, *quae connotat naturam divinam*, dirait-on, dans la langue de l'École. Cf. J. Th. Beelen, *Com. in epist. ad Philipp.*, pp. 58-63, Louvain, 1852.

butin auquel on se cramponne avidement, de peur d'en être privé si l'on vient à l'abandonner un seul instant [1].

Quelle est cette égalité avec Dieu? Il s'agit, selon toute vraisemblance, de l'égalité d'honneur. C'est du reste le sens le plus conforme au texte. Il est certain, en effet, que dans la phrase οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἴσα est adverbe et non adjectif, et ne signifie pas directement « être égal à Dieu », mais « être à l'égal de Dieu, sur le même pied que lui ».

Ainsi donc le Christ existant dans la condition de Dieu, par suite possédant la nature divine, étant Dieu, ne s'attacha pas avec avidité, à l'égalité d'honneur qui était de sa condition. Mais il se dépouilla lui-même. Il est bien évident, si l'on tient compte de la marche de la pensée, que le dépouillement ne peut porter que sur ce qui vient d'être donné, comme un objet auquel le Christ ne s'est pas attaché avec avidité, à savoir l'égalité de traitement [2]. Il se dépouilla de cette égalité en prenant la condition du serviteur, par suite en prenent la nature

1. Le mot grec ἁρπαγμὸς peut être actif ou passif; en d'autres termes, il peut signifier larcin, vol, usurpation, ou bien proie, butin auquel on s'attache avec avidité. Les Latins ont accepté le premier sens et traduisent : « Etant dans la forme de Dieu, il ne regarda pas comme un vol, l'égalité divine; cependant il se dépouilla en prenant la forme d'esclave. » En d'autres termes, le Verbe ne pouvait regarder comme une usurpation d'être égal au Père, puisque, étant dans la forme de Dieu, il est consubstantiel au Père; néanmoins le juste sentiment de sa grandeur ne l'empêcha pas de se dépouiller. La plupart des Pères grecs ont accepté le sens passif. Cette dernière interprétation, écrit le P. Prat (*op. cit.*, p. 444), nous paraît préférable pour quatre raisons : 1. L'autorité des Pères grecs, qui sont plus à même d'apprécier les exigences de leur langue; 2. Le contexte, qui fait attendre une leçon d'humilité, plutôt que l'assertion directe de la dignité du Christ; 3. Le lexique, qui semble imposer à la locution ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι ce sens déterminé; 4. La grammaire, dont on respecte mieux l'usage en traduisant ἀλλά par « mais » que par « cependant ». Voir aussi à ce sujet J. Labourt, *Notes d'exégèse sur Philipp.*, II, 5-11, *Revue biblique*, juillet 1898. — A. d'Alès, *Notes et mélanges*, *Philipp.*, II, 6, *Recherches de Science Religieuse*, mai-juin 1910.

2. Si l'on objectait qu'il y a quelque subtilité à distinguer entre la condition de Dieu et l'égalité d'honneur due à cette condition, que le dépouillement de l'égalité d'honneur ne se conçoit guère sans le dépouillement de la condition elle-même, nous répondrions que cette distinction est au contraire tout ce qu'il y a de plus naturel. Nous distinguons sans cesse entre la condition d'une personne et ce qui est de la condition de cette personne; nous voyons souvent des personnes qui, tout en gardant leur condition, leur rang, renoncent à l'honneur dû à cette condition, à ce rang.

humaine, en se faisant homme, semblable aux autres hommes.

Reconnu homme par ses dehors, c'est-à-dire par tout ce qui parut en lui, il s'abaissa encore en obéissant jusqu'à la mort de la croix. Mais Dieu l'a exalté sans mesure, en le ressuscitant d'entre les morts et en le déclarant, par ce fait, Seigneur sur toutes choses, c'est-à-dire investi du pouvoir souverain au ciel, sur la terre et dans les enfers.

Certes, cette Seigneurie, ce pouvoir souverain, le Christ le possédait avant sa résurrection, puisque, tout en étant homme, il était Dieu. Mais la déclaration devant le monde entier n'avait pas encore eu lieu ; elle fut accomplie par la résurrection.

Synthèse théologique. — De la doctrine qui précède il est facile d'extraire tout le dogme de l'Incarnation. Le Christ possédant la nature divine, a pris une nature humaine semblable à la nôtre. Ce qui le montre encore, c'est une déclaration de l'apôtre. Non seulement, dit-il, le Christ a accepté l'humiliation de l'Incarnation, mais de plus, dans cette humanité qu'il avait prise il s'est humilié jusqu'à accepter de subir l'ignominie de la croix. Comment tout en étant Dieu a-t-il pu être homme, semblable à ce point aux autres hommes? Il n'y a qu'une réponse à cette question, que le texte de l'épître d'ailleurs insinue. Le Christ possédant la nature de Dieu a pris une nature humaine parfaite dans l'ordre des biens qui constituent cette nature, privée pourtant de cette dernière détermination qui l'eût faite une personne humaine, et cela, afin qu'elle n'eût d'autre personnalité que celle du Christ possédant la nature divine. Par suite, une seule et même personne divine s'est trouvée être Dieu et homme tout ensemble. C'est ce mode d'union qu'on appelle l'union hypostatique.

Conclusion générale. — On voit ainsi que l'enseignement de saint Paul est au fond identique à celui de saint Jean. Cette formule : « Le Christ possédant la nature divine a pris une nature humaine semblable à la nôtre », équivaut à cette autre : « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous. » De part et d'autre l'unité du Dieu-homme est affirmée avec la

même netteté. Cette unité requiert l'unité de personne, d'hypostase. En d'autres termes, il est nécessaire que la nature humaine privée de sa propre hypostase ait été prise, assumée par l'hypostase du Verbe au point de ne plus s'appartenir et de ne plus appartenir qu'à l'hypostase du Verbe.

Ajoutons cependant que cette conclusion très fortement exigée par les textes du Nouveau Testament ne sera clairement énoncée que par les Pères de l'Église.

§ III

LA TRADITION DES PÈRES.

État de la question. — Nos adversaires disent volontiers que le dogme de l'union hypostatique n'est que le prolongement du docétisme primitif. Vers la fin de l'ère antique, les néoplatoniciens d'Alexandrie recherchaient un *Logos* intermédiaire qui leur expliquât comment Dieu avait pu créer le monde de la matière, principe mauvais. Dès que le christianisme leur fut annoncé, ils l'acceptèrent avec empressement, parce qu'ils virent dans le Christ qui leur était présenté le *Logos* intermédiaire qui fournissait la solution du problème. Seulement la difficulté n'était que reculée. Comment le *Logos*, principe bon, et la chair, principe mauvais, avaient-ils pu coexister dans le Christ? On recourut à l'expédient suivant. On dit que le *Logos* n'avait pris de la chair que les apparences, qu'il ne s'était incarné qu'en apparence, qu'il n'avait souffert qu'en apparence, qu'il n'était mort qu'en apparence. Cette doctrine a reçu le nom de docétisme, du grec δοκεῖν, *sembler*. Le docétisme n'était que l'un des multiples aspects du gnosticisme.

Cette manière de voir était trop contraire à l'Évangile pour avoir quelque chance de succès. Au IIIe siècle, on s'appliqua à montrer que le *Logos* avait pris une chair réelle, exempte seulement de la malice radicale propre à toute chair, c'est-à-dire une chair éthérée comme celle que possédaient les âmes avant d'être incorporées par suite

de leur faute, ou bien semblable à celle du premier homme, Adam, avant sa chute. Peu à peu, l'influence docète se transformant, on continua d'affirmer que le Christ avait pris une chair exempte de cette personnalité humaine qui en eût fait une humanité complète. C'est sous cette forme, conclut-on, que le docétisme a prévalu dans l'Église catholique et s'est maintenu jusqu'à nos jours. Telle est, en particulier, la thèse que soutient M. Harnack dans son *Histoire des dogmes*[1].

Or, si l'on examine attentivement les documents, on est obligé de reconnaître que cette théorie repose sur la confusion de deux questions historiquement très distinctes. La première est celle qui a pour objet la réalité de la chair du Christ; la seconde a pour objet le mode d'union du *Logos* avec la chair de l'homme. La première question a été traitée à peu près comme le dit M. Harnack, et a fourni la matière de l'hérésie docète que les apologistes, saint Ignace d'Antioche surtout[2], après les apôtres eux-mêmes, et en particulier saint Jean[3], dénoncèrent et condamnèrent. La seconde question s'est posée également dès l'origine. La réponse donnée a toujours été, sous une forme implicite d'abord, et de plus en plus explicite ensuite, l'affirmation de l'union hypostatique.

Les Pères apostoliques. — L'épître de Barnabé contient une doctrine de l'Incarnation qui est particulièrement remarquable. Comment le Seigneur qui est Dieu, se demande l'auteur, a-t-il pu accepter de souffrir de la main des hommes? Écoutez. Les prophètes ont prophétisé à son sujet. Quant à lui, il fallait qu'il apparût dans la chair, afin que, dans cette chair, il réduisît la mort, qu'il fît la preuve de la résurrection de la chair, qu'il expiât tous les péchés de ceux qui ont persécuté ses prophètes[4]. Le point de vue auquel se place l'au-

1. Cf. *Dogmengeschichte*, t. I, pp. 211-253; t. II, pp. 299-409.
2. Cf. *Ep. ad Ephes.*, VIII, XVIII.
3. On pense que l'affirmation du prologue du IVe Évangile: « Et le Verbe s'est fait chair », est dirigée contre les docètes. Ce sont également ces faux théoriciens que visent plusieurs passages de la première épître de saint Jean.
4. BARN., V, 5-12.

teur de l'épître de Barnabé est donc exactement celui que prendront les Pères du v[e] siècle pour défendre le dogme de l'union hypostatique; il faut, disent-ils, que l'humanité du Christ soit possédée par l'hypostase du Verbe, afin que vraiment le Verbe souffre, dans cette humanité, d'une souffrance qui, par sa valeur infinie, purifie le monde.

La doctrine de saint Ignace d'Antioche n'est pas moins expressive. Il affirme d'une manière aussi satisfaisante que possible que le Christ est vraiment Dieu et vraiment homme[1], qu'il n'y a en lui qu'un seul et même sujet[2], qui est le Verbe[3].

Saint Irénée. — Voulant montrer que le Christ doit être non seulement Dieu et homme, mais Dieu et homme tout ensemble, saint Irénée s'exprime ainsi : « Le Seigneur est très pieux et miséricordieux, et il aime le genre humain. Il a réuni l'homme à Dieu. Si ce n'avait pas été un homme qui eût vaincu l'Ennemi de l'homme, la défaite de l'Ennemi n'eût pas été juste; et, d'autre part, si ce n'eût pas été Dieu qui nous eût donné le salut, notre possession du salut n'aurait pas été assurée. Et si l'homme n'avait été uni à Dieu, il n'aurait pu participer à l'incorruptibilité. Il fallait un médiateur entre Dieu et les hommes, qui, avec tous deux, fût chez lui, afin de rétablir entre eux l'amitié et la concorde, afin de placer l'homme près de Dieu, afin de faire connaître Dieu à l'homme. Comment aurions-nous pu participer à l'adoption filiale, si le Fils ne nous avait pas donné communion avec lui, si le Verbe ne nous avait pas fait communiquer avec lui en se faisant chair? Et c'est pourquoi il a traversé tous les âges, rendant à chacun la communion avec Dieu. Donc, ceux qui disent que sa venue est une apparence [les docètes], qu'il n'est pas né dans la chair, qu'il ne s'est pas vraiment fait homme, sont encore sous la malédiction ancienne, ils sont encore sous le patronage du péché, et, pour eux, la mort n'est pas vaincue[4]. » Ainsi,

1. *Ad Ephes.*, XVIII.
2. *Ibid.*, VIII.
3. *Ad Magn.*, VIII.
4. *Hær.*, l. III, c. XVIII, 6-7.

selon saint Irénée, pour obtenir notre salut, il fallait que le Verbe de Dieu, tout en demeurant le Verbe de Dieu, prît notre humanité et souffrît en elle ; il fallait qu'il fût le sujet auquel on dût rapporter l'humanité et ses souffrances. Cette union de la nature humaine dans la personne du Verbe, ne saurait être que l'union hypostatique.

Origène et Tertullien. — Les Pères apostoliques et saint Irénée ont affirmé l'union hypostatique, sans se servir, il est vrai, de l'expression, ni sans chercher à approfondir le mystère.

Au IIIe siècle, on alla plus loin.

Voici pour Origène comment se présente le dogme de l'union avec la chair. Le *Logos,* enseigne-t-il, s'unit à l'âme [1], puis, par l'intermédiaire de l'âme [2], il s'unit à un corps beau et parfait, puisque chaque âme a le corps qu'elle a mérité et qui convient au rôle qu'elle doit remplir. Ainsi, selon lui, l'union du Verbe avec la chair est en quelque sorte à deux degrés.

Si le Verbe s'est fait chair, écrivait Tertullien, à peu près dans le même temps, mais avec beaucoup plus de précision, c'est que la nature humaine, parfaite dans l'ordre des dons qui en font une nature humaine, a été dépourvue de sa propre personnalité pour ne plus exister que selon la personne du Fils de Dieu. Il y a donc en Jésus-Christ une seule personne, mais deux substances, *una persona, duæ substantiæ* [3]. C'est la formule définitive du dogme de l'union hypostatique.

L'Apollinarisme. — La doctrine de l'union du Verbe avec la nature humaine fut enseignée par saint Augustin avec une

---

1. *Periarchon*, l. II, VI, 5, 6.
2. *Ibid.*, l. II, VI, 3.
3. *Adv. Prax.*, XXVII : *Si et apostolus* (*Rom.*, I, 3) *de utraque ejus* [*Christi*] *substantia docet : qui factus est, inquit, ex semine David, hic erit homo et filius hominis qui definitus est filius Dei secundum spiritum. Hic erit Deus et sermo Dei filius. Videmus duplicem statum* [*seu substantiam*] *non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum.*

très grande précision[1]. Aussi, en Occident, la controverse de l'union hypostatique agita peu les esprits. Au contraire, en Orient, cette question prit au moins autant d'importance que l'arianisme.

Pourtant la crise doctrinale ne se déclara qu'au v[e] siècle. Au IV[e] siècle, elle se réduisit aux proportions suivantes. Apollinaire, évêque de Laodicée, vers 360, était l'un des adversaires les plus ardents de l'arianisme. En même temps qu'il soutenait avec saint Athanase la divinité et la consubstantialité du *Logos*, il était préoccupé de sauvegarder l'unité du Verbe incarné. Après le concile d'Alexandrie de 362, il enseigna ouvertement qu'il fallait sacrifier quelque chose de l'intégrité de la nature humaine du Christ. Sans doute l'on ne devait pas dire avec Arius que le *Logos*, en s'incarnant, n'avait pris qu'un corps et qu'il avait lui-même rempli les fonctions de l'âme. Mais, d'autre part, accorder à l'humanité du Christ le νοῦς, c'est-à-dire le principe de la pensée supérieure et du libre arbitre, c'était en faire un être indépendant, incapable de s'unir physiquement au *Logos*, capable seulement de s'unir au *Logos* moralement, à la manière d'un ami qui s'unit avec son ami. Mais alors, dans ce cas, le *Logos* et le Christ devenaient deux êtres complets, deux personnes, l'un Fils de Dieu par nature et l'autre par adoption. N'était-ce pas retomber dans l'arianisme du moins équivalemment? Il faut donc, poursuivait Apollinaire, admettre que le Christ a eu un corps humain et une âme humaine, l'âme étant le principe de vie qui est commun à tous les êtres animés; mais la place du νοῦς, de l'esprit raisonnable et libre, a été tenue en lui par la nature du Fils de Dieu.

On le voit, emporté par le désir de confondre en une seule personne les deux natures du Christ, l'évêque de Laodicée réduisait autant que possible la nature humaine. Il fut dénoncé comme hérétique, en 377, par saint Épiphane, puis par saint Basile. La même année, un concile se tint à Rome sous

---

1. Sermo CLXXXVI, 1; *P. L.*, XXXVIII, 999. — Epist. CXXXVII, 9; *P. L.*, XXXIII, 519.

saint Damase. Apollinaire fut déposé et sa doctrine réprouvée. L'apollinarisme fut condamné par le concile œcuménique de Constantinople en 381[1].

Le Nestorianisme. — Les nestoriens apparurent tout d'abord comme un parti de réaction contre l'apollinarisme. Leur doctrine était qu'il fallait avant tout reconnaître la perfection de l'humanité du Christ.

Théodore, évêque de Mopsueste, enseigne au commencement du ve siècle, que si le Christ est vraiment Dieu et vraiment homme, il est nécessaire de reconnaître en lui deux natures, la nature divine et la nature humaine, et deux hypostases; car la nature et l'hypostase sont une seule et même chose; du moins, l'hypostase est un élément nécessaire de la nature humaine.

Partant de ce principe, voici comment il explique la constitution du Christ. Le *Logos* s'est uni à une nature humaine parfaite, hypostatique, mais d'une manière morale et non physique. C'est une union toute de charité, ἕνωσις κατὰ χάριν[2].

Cette union ne diffère-t-elle pas de celle qui existe entre l'homme juste et Dieu? C'est l'erreur de Paul de Samosate, répond Théodore de Mopsueste. Quant à lui, il désigne l'union du *Logos* avec une nature humaine hypostatique par le terme de συνάφεια, qu'il oppose à ceux de μίξις, σύγκρασις, indiquant que c'est une union qui exclut la compénétration, une union extérieure, accidentelle. Mais elle est définitive, indestructible, ἀχώριστος συνάφεια. Il dit encore, en langage métaphorique, que l'humanité du Christ est, par rappport au *Logos*, son temple, son vêtement, son organe, ναός, οἶκος, ἱμάτιον, ὄργανον, d'où, pour exprimer l'union, les mots ἐνοίκησις, ἔνδυσις, ἐνέργεια.

A vrai dire, cette terminologie ne donne pas satisfaction. L'on se demande encore si Théodore de Mopsueste a établi une distinction réelle entre la simple union sanctifiante et

---

1. Denz., 85.
2. *Theodori Mopsuesteni fragmenta dogmatica ex libris de Incarnatione*, *P. G.*, LXVI, 971-982.

l'union du Verbe avec la nature humaine hypostatique. Il a affirmé qu'il ne voulait pas identifier ces deux modes d'union. Nous acceptons sa déclaration, sans bien voir à quoi elle répond dans la réalité.

Le Verbe a pris la nature humaine hypostatique, dès le début de sa conception. Cependant, Jésus n'a été déclaré fils adoptif de Dieu que le jour de son baptême. C'est que, à partir de ce temps, le Verbe et l'homme se trouvaient unis à tel point, que vus par les deux autres personnes divines, ils ne paraissaient plus faire qu'un.

Si le Verbe s'est uni à l'humanité hypostatique dès le moment de sa conception, devait on-dire que la Sainte Vierge était ἀνθρωποτόκος ou bien θεοτόκος? Théodore affirma que la première expression seule était vraie, mais que la seconde pouvait être acceptée en un certain sens.

Ici s'arrête l'œuvre de Théodore de Mopsueste. Ses idées avaient été critiquées de son vivant; personne ne prévoyait la crise qu'elles allaient provoquer. Nous sommes en l'an 428[1].

Cette année même, Nestorius était nommé évêque de Constantinople. Soit par tendance doctrinale, soit par aversion pour l'école d'Alexandrie et pour la personne de son patriarche, Cyrille, il se mit à soutenir la doctrine de Théodore de Mopsueste. Il reprit toutes ses théories, mais en insistant davantage sur certaines conclusions. L'Incarnation se ramène à la simple union morale du *Logos* éternel avec un homme. Cette union est si intime, si parfaite, du moins à partir du baptême de Jésus, que le Verbe et l'homme auquel il s'est uni, soit au point de vue du Père et du Fils, soit au point de vue des fidèles qui doivent les adorer, ne paraissent plus faire qu'un. Aussi, Nestorius déclare quelquefois que l'union du Verbe à une humanité parfaite n'introduit pas deux personnes dans le Christ, mais une seule. Pourtant, vus en quelque manière du dedans, le Verbe et l'homme sont bien deux hypostases.

Puisqu'il en est ainsi, il faut soigneusement distinguer les

---

1. Cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. XII, pp. 433-453. — P. BATIFFOL, *Littérature grecque*, pp. 301-309. — HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. II, pp. 322-336,

propriétés qui conviennent au *Logos*, et celles qui conviennent à l'homme auquel il s'est uni ; il faut se garder d'attribuer au Verbe les propriétés de l'homme, ou bien à l'homme les propriétés du Verbe. Ainsi l'on ne peut pas dire du *Logos* qu'il a souffert, qu'il est mort, ni, en particulier, — et c'est le point sur lequel Nestorius insiste le plus, — qu'il est né de Marie. Ce sont là les attributs du Christ. D'où l'on ne peut pas dire de Marie qu'elle est la mère de Dieu, θεοτόκος ; elle est seulement la mère de cet homme que le *Logos* a oint de son amour, χριστοτόκος. Que si, ajoute-t-il, quelque moine simpliste tient à garder l'expression θεοτόκος, je ne m'y oppose pas ; mais qu'il soit bien entendu qu'en parlant ainsi, on se sert d'un terme impropre et qu'on ne l'entende pas dans son sens précis[1].

Ce langage de Nestorius éclaire l'esprit sur la véritable portée de sa doctrine. Il est évident, en effet, qu'on ne peut dire de Marie qu'elle est θεοτόκος, que si l'humanité du Sauveur a été, dès le début, privée de sa propre hypostase, afin de ne plus appartenir qu'à l'hypostase du Verbe. Dans ce cas seulement, cette humanité considérée en tout ou en partie, c'est-à-dire dans ses propriétés, peut et doit être attribuée au Verbe de Dieu. Mais, que l'on suppose que cette humanité ait sa propre hypostase, dans ce cas, elle s'appartient en tout et en partie. On l'attribuera au Verbe, dans sa totalité seulement, et dans un sens impropre, à la manière dont on attribue deux amis l'un à l'autre en disant qu'ils ne font qu'un.

La lutte contre le Nestorianisme. — Dès l'année 429, saint Cyrille d'Alexandrie attaque la doctrine de Nestorius dans une

---

1. Sermo VI, n. 4; *P. L.*, XLVIII, 786 : *Dixi jam sæpius si quis inter vos simplicior, sive inter quoscumque alios voce hac* θεοτόκος *gaudet, apud me nulla est de voce invidia, tantum ne Virginem faciat Deam.* Au pape Célestin, il écrivait : *Ego et hanc quidem vocem quæ est* θεοτόκος, *nisi secundum Apollinaris et Arii furorem ad confusionem naturarum proferatur, volentibus dicere non resisto.* Epist. III, n. 2. Ces nuances et d'autres de même genre, que l'on peut remarquer dans le *Livre d'Héraclide de Damas* (*trad.* P. Bedjan et F. Nau), ont fait penser à quelques-uns, bien à tort selon nous, que Nestorius n'était pas nestorien. La christologie de Nestorius nous semble avoir été exactement rétablie par J. Tixeront, *La christologie de Nestorius*, *L'Université catholique*, 15 janvier 1912.

lettre adressée aux moines de l'Égypte. Si l'humanité du Christ, dit-il, n'a été que le temple ou l'instrument de la divinité, quelle différence existe-t-il, quant au fond, entre le Christ et Moïse [1] ?

Au contraire, nous prétendons, à la suite d'Athanase et du concile de Nicée, que la nature humaine du Christ n'a pas d'autre personnalité que celle du *Logos*[2].

Aussi, doit-on lui attribuer toute la nature humaine et toutes les propriétés de cette nature. En nous, le corps est à proprement parler la seule partie qui soit atteinte par la mort, et cependant nous disons que l'homme meurt. Certes, l'âme ne meurt pas; mais elle est comme participante aux souffrances et à la mort du corps. De même pour le Christ. La divinité envisagée en elle-même ne saurait mourir; mais le *Logos* s'approprie ce qui était les attributs propres de sa nature humaine. Aussi peut-on dire qu'il a souffert la mort[3].

Puisqu'il n'y a eu dans le Christ qu'un seul et même dernier sujet, le Verbe, c'est au Verbe qu'il faut rapporter la divinité; c'est également au Verbe qu'il faut rapporter l'humanité en tout et en parties, c'est-à-dire avec les propriétés qu'elle comporte, la conception et la naissance comme les autres. C'est vraiment le Verbe de Dieu qui, dans son humanité, a été conçu et est né de Marie. C'est donc à juste titre que l'on dit de la sainte Vierge qu'elle est la mère, selon la chair, du Verbe de Dieu, de Celui qui est Dieu, ou tout simplement qu'elle est la mère de Dieu, θεοτόκος[4].

La lettre de Cyrille fut apportée à Constantinople. Nestorius en prit connaissance et se laissa aller aux sorties les plus violentes contre son collègue d'Alexandrie.

Cyrille lui écrivit alors directement, lui reprochant de jeter le trouble dans l'Église. Les choses en sont arrivées à ce point, dit-il, que quelques-uns ne veulent plus donner au Christ le

1. Epist. I, 15; *P. G.*, LXXVII.
2. *Ibid.*, 17.
3. *Ibid.*, 17.
4. *Ibid.*, 7-8.

titre de Dieu; ils l'appellent seulement l'instrument de Dieu, ou bien un homme qui porte Dieu[1].

A l'occasion de procédés peu respectueux dont Nestorius usait à son égard, saint Cyrille lui écrivit une seconde lettre, dans laquelle il faisait suivre ses justes récriminations d'une remarquable profession de foi : « Le *Logos*, dit-il, ne s'est pas fait chair en ce sens que la nature de Dieu s'est métamorphosée ou changée en σάρξ et ψυχή, mais bien en ce sens qu'il a uni à lui d'une manière hypostatique la σάρξ animée d'une ψυχὴ λογική, et qu'il est ainsi devenu homme d'une manière indéfinissable. Les deux natures différentes se sont réunies pour former une véritable unité (πρὸς ἑνότηνα τὴν ἀληθινὴν συναχθεῖσαι φύσεις); des deux natures se sont formés un seul Christ et un seul Fils, non pas que cette union ait détruit la différence qui existait entre ces deux natures, mais dans ce sens qu'elles constituent un Seigneur Jésus et Fils par l'union indissoluble de la divinité et de l'humanité. » Cyrille explique ensuite le sens de l'expression θεοτόκος : « Ce n'est pas, dit-il, un homme qui est né de Marie et sur lequel le *Logos* serait ensuite descendu; mais le *Logos* s'est uni avec la nature humaine dans le sein de Marie, et c'est ainsi qu'il s'est fait chair. Il a aussi souffert, c'est-à-dire que le *Logos* qui par lui-même ne peut souffrir, a souffert dans le corps qu'il a pris[2]. »

Nestorius répondit par une lettre également dogmatique, dans laquelle il accusait Cyrille d'ignorer le symbole de Nicée. Puis il ajoutait qu'on ne doit pas dire : « Dieu est né et a souffert, ou bien Marie est la mère de Dieu; ces manières de parler sont païennes, apollinaristes, ariennes[3]. »

Les deux patriarches, ne pouvant s'entendre, recoururent au

---

1. Epist. II, *Ad Nestorium*, 20.

2. Epist. IV, *Ad Nestorium*, 23, 25. On a vu plus haut que, selon Théodore de Mopsueste, l'humanité hypostatique avait été prise dès le moment de sa conception par le Verbe, mais que l'adoption n'avait eu lieu que le jour du baptême. Ces nuances semblent avoir échappé à Nestorius. Sa théologie sur ce point se ramène à cette simple affirmation : « Le *Logos* est descendu sur l'Homme-Christ qui est né de Marie et a habité en lui comme dans un temple. »

3. Epist. V, *Ad Cyrillum*, 25, 28.

pape Célestin I[er]. Celui-ci réunit un concile à Rome en l'année 430. Nestorius y fut déclaré hérétique. On le menaça de déposition s'il ne rétractait ses erreurs.

De son côté, Cyrille réunit un concile à Alexandrie à qui il soumit un symbole qui contenait une profession de foi sur la Trinité, l'union hypostatique de l'humanité au Verbe, et la maternité divine de Marie. Le concile l'approuva et la fit suivre de douze décrets par lesquels il condamnait les principaux points de la doctrine de Nestorius.

Afin de montrer qu'il s'estimait non moins orthodoxe et non moins puissant que le patriarche d'Alexandrie, Nestorius répondit par un formulaire qui se terminait par douze décrets contre la doctrine de Cyrille [1].

Dans l'espoir de mettre fin à un conflit qui menaçait de diviser l'Église, de tous côtés on demanda à l'empereur Théodose II de vouloir bien convoquer un concile général.

Le concile d'Éphèse. — Le concile se réunit à Éphèse. Près de deux cents évêques se trouvèrent présents. Cyrille devait présider l'assemblée au nom du pape Célestin I[er].

Nestorius vivement sollicité refusa de venir au concile. L'ouverture fut plusieurs fois différée afin de permettre à Jean d'Antioche, le principal soutien de Nestorius, de pouvoir arriver à temps. Ce ne fut que lorsqu'on eut constaté sa mauvaise volonté qu'on décida de commencer sans lui la première séance. Elle eut lieu le 22 juin de l'année 431.

On lut le symbole de Nicée, puis la deuxième lettre que Cyrille avait écrite à Nestorius. Tous les évêques présents convinrent que la lettre de Cyrille était en harmonie parfaite avec le symbole de Nicée. On lut ensuite la réponse de Nestorius. Les évêques présents déclarèrent d'une voix unanime : « Quiconque n'anathématise pas Nestorius doit être lui-même anathème; car il est anathématisé par la vraie foi et par le saint synode. Quiconque est en communion avec Nestorius doit

1. Voir les anathèmes de Cyrille et les contre-anathèmes de Nestorius dans Hefele, *op. cit.*, l. IX.

être anathème. Nous tous, nous anathématisons la lettre et la doctrine de Nestorius. Nous tous, nous anathématisons l'hérétique Nestorius et ses partisans, de même que sa foi impie et sa doctrine également impie [1]. »

On lut ensuite la lettre du pape Célestin et du synode romain, puis la profession de foi du synode d'Alexandrie et aussi, sans doute, les douze anathématismes que l'on dut approuver [2]. Du moins, le second concile de Constantinople (553) considère ces douze décrets comme une partie des actes du concile d'Éphèse [3].

A partir de ce temps, la doctrine de Nestorius se trouva donc officiellement condamnée, tandis que celle de saint Cyrille fut officiellement définie.

Cependant, ainsi qu'on va le voir, la suite du concile d'Éphèse a été tellement mouvementée que le concile de Chalcédoine de l'année 451 dut reprendre et confirmer la doctrine de l'union hypostatique. C'est d'ordinaire aux actes de ce concile que l'on se réfère pour avoir la définition authentique de ce dogme.

Le schisme nestorien. — A la fin de la première séance, les Pères du concile estimèrent que Nestorius, « à cause de ses doctrines impies », devait être condamné « à perdre la dignité épiscopale et toute communion sacerdotale ». Ils lancèrent donc contre lui un décret d'excommunication et de déposition. Loin de se soumettre, Nestorius opposa une résistance acharnée. Son ami Jean d'Antioche réunit à Éphèse un conciliabule de quarante-trois évêques qui excommunia et déposa Cyrille et « tous ceux qui avaient donné leur assentiment à sa doctrine », c'est-à-dire les deux cents Pères du concile orthodoxe. De son côté, saint Cyrille, d'accord avec tous les Pères du concile, lança un décret d'excommunication et de déposition contre Jean d'Antioche et ses partisans. Il y eut

1. Cf. Mansi, t. IV, pp. 1170-1478. — Hardouin, t. I, pp. 1387-1395.
2. Tillemont, *Mémoires*, t. XIV, p. 405.
3. Mansi, t. IX, p. 327. — Denz., 113-124

donc deux synodes rivaux. De part et d'autre, on en appela à l'empereur Théodose II. Celui-ci commença par approuver les décisions des deux assemblées. Puis, éclairé sur la doctrine et les agissements du parti nestorien, il se prononça nettement en faveur de saint Cyrille, à qui il demanda de nommer le nouvel évêque de Constantinople. Ensuite il prononça la fin du synode.

De retour à Constantinople, le 30 octobre 431, saint Cyrille estima que sa tâche était de rattacher à la vraie foi Jean d'Antioche et les évêques de sa province. Il s'y employa pendant trois années. Jean d'Antioche finit par soumettre à Cyrille une profession de foi à peu près semblable aux doctrines du concile d'Éphèse [1]. Saint Cyrille s'empressa d'y souscrire. Ce fut le signal de la paix. De son côté, Jean d'Antioche reconnut les mesures qui avaient été prises contre Nestorius.

Mais la réconciliation de Cyrille et de Jean d'Antioche ne ramena pas les nestoriens au parti de l'orthodoxie. Ils formèrent une église séparée qui, après différentes vicissitudes, parvint à s'établir principalement en Perse. Cette église s'est perpétuée jusqu'à nos jours [2].

L'Adoptianisme du VIII[e] siècle. — Au VIII[e] siècle, plusieurs évêques espagnols soutinrent une doctrine que l'on a souvent rapprochée du nestorianisme. Nous reconnaissons, disaient-ils dans leurs symboles, le Fils de Dieu, Dieu, engendré du Père de toute éternité, semblable et consubstantiel au Père, Fils de Dieu non par adoption, mais par génération, non par grâce mais par nature [3]. Par contre, nous disons que le Fils de Dieu,

---

1. Nous connaissons l'existence de cette profession de foi par les lettres que Cyrille écrivit plus tard à Jean d'Antioche et par une lettre de Jean à Cyrille. Il est facile de se rendre compte que, si l'on fait abstraction du début et de quelques mots de la fin, cette profession de foi est identique à celle que les évêques du conciliabule d'Éphèse avaient fait remettre à Théodose II, dans le dessein de le gagner à la cause de Nestorius. Cf. Mansi, t. V, p. 303. — Hefele, *op.cit.*, l. IX, p. 395.

2. Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, ch. VI-X.

3. Denz., 311 : *Confitemur et credimus Deum Dei Filium ante omnia tem-*

en tant qu'homme, est seulement fils adoptif de Dieu [1].

Cet adoptianisme a toujours paru vague et confus. Voulait-on dire que le Fils unique de Dieu avait adopté dans le temps un homme né de Marie? Dans ce cas, l'on affirmait du nestorianisme.

Voulait-on dire au contraire que le Verbe s'était uni hypostatiquement à une humanité conçue dans le sein de Marie, qu'il avait, par l'Esprit-Saint, comblée de tous les trésors de la grâce sanctifiante et constituée « fils adoptif de Dieu »? Dans ce cas, l'on énonçait une doctrine inexacte, surtout dans sa forme, et dangereuse, en ce sens qu'elle pouvait conduire au nestorianisme.

L'effet direct de la grâce sanctifiante est de rendre l'homme semblable à Dieu, et, parce qu'il est un sujet doué de son hypostase naturelle, de l'établir fils adoptif de Dieu. Mais, que l'on suppose une nature humaine privée de sa propre hypostase, parce qu'elle a été prise par l'hypostase du Verbe, elle recevra la grâce sanctifiante avec une pleine abondance, sans cependant qu'elle soit gratifiée du titre de fils adoptif de Dieu; car l'adoption suppose toujours entre celui qui adopte et celui qui est adopté une distinction réelle de personne. On la définit : *Personæ extraneæ in filium et hæredem gratuita assumptio.*

Aussi, l'adoptianisme, qu'on l'interprète dans un sens nestorien ou dans un sens adouci, doit être absolument rejeté. Il a été condamné par plusieurs conciles, et en particulier par le concile de Francfort [2] (794).

---

pora sine initio ex Patre genitum, coæternum et consubstantialem, non adoptione sed genere.

1. DENZ., 311 : *Confitemur et credimus eum factum ex muliere, factum sub lege non genere esse Filium Dei sed adoptione, non natura sed gratia.*

2. *Ibid.*, 312-313.

§ III

LA THÉOLOGIE SCOLASTIQUE.

Doctrine d'ensemble. — Tous les théologiens catholiques, quelle que soit leur école, reconnaissent que le Verbe de Dieu a pris une nature humaine individuelle, et l'a faite son humanité, au point que ne s'appartenant plus, et appartenant entièrement au Verbe de Dieu, elle se trouvait privée de sa propre personnalité.

Cette doctrine s'impose; car elle énonce le dogme de l'union hypostatique, en ce qu'il a d'essentiel.

Mais, où la controverse commence, c'est lorsqu'il s'agit de savoir comment s'est faite l'union hypostatique.

Il est évident que l'union a dû se faire sans que le Verbe éprouvât le moindre changement intrinsèque. Mais l'humanité a-t-elle été modifiée? Cette modification, en quoi a t elle consisté? Les solutions varient nécessairement, selon les différentes notions de l'élément constitutif de la personnalité.

Solution de Duns Scot. — Selon ce docteur, la personnalité humaine n'est pas autre chose que la substance individuelle considérée du point de vue de sa non-assomption par une autre personne.

Dans le mystère de l'Incarnation, le Verbe a pris une humanité douée de tous les principes intrinsèques dont peut être douée telle personne, par exemple Pierre, Paul, Jean. Pourtant, cette humanité prise par le Verbe n'est pas personnelle; mais c'est uniquement par suite de ce fait qu'elle a été assumée par le Verbe [1].

On reproche à cette solution de ne pas expliquer suffisam-

---

1. *In IIIam*, dist. I, q. I, n. 9, et n. 11, ad 3um; — dist. VI, q. I, a. 2, ad 5um. Cette opinion a toujours été contestée; cependant, elle n'a jamais cessé d'avoir des adeptes. En ce moment, elle est acceptée en particulier par HURTER, *De Verbo incarnato*, thes. CLI, et par Ch. PESCH, *De Verbo incarnato*, prop. IX.

ment l'union hypostatique. En effet, l'union entre deux substances, qui par ailleurs restent sans mélange ni possibilité de mélange, ne peut se faire que si les deux substances participent réellement à un même principe déterminant qui les saisisse physiquement. Autrement, l'union ne saurait être que seulement accidentelle, ou bien morale. Dans le fait de l'union hypostatique, le principe déterminant qui s'offre à saisir l'humanité individuelle pour la joindre à la nature de Dieu, c'est la personne du Verbe. Mais comment cette humanité individuelle pourrait-elle être déterminée, si, gardant tous ses principes intrinsèques, elle se suffit à elle-même, et ne possède aucune exigence à l'égard du principe déterminant[1] ?

Solution de Cajetan et de Suarez. — Selon ces deux auteurs, l'humanité individuelle du Christ a été réellement unie au Verbe, parce que, privée de l'élément constitutif de sa personnalité propre, elle s'est trouvée ne plus se suffire à elle-même. Ce vide, ce besoin, cette exigence, la personne du Verbe l'a comblé éminemment en assumant l'humanité individuelle du Christ.

Ainsi, Cajetan et Suarez sont d'accord en ce qu'ils affirment

---

1. Cf. L. Billot, *De Verbo incarnato*, thes. VII, p. 90 : *Ratio unitatis in negatione divisionis constituitur. Omnis autem negatio fundatur in positivo. Ergo in omni unitate oportet invenire aliquid positivum in quo fundetur indivisio. Et si quidem unitas sit unitas simplicitatis, positivum illud est ipsa entitas simplicis. Si sit unitas compositionis, oportet quod sit aliquis actus in quo plura unita communicant, sicut anima et corpus quæ sunt unum per se, communicant in eodem esse simpliciter; sicut subjectum et forma accidentalis communicant in eodem esse secundum quid, et pro tanto dicuntur unum per accidens; sicut lapides in acervo communicant in eadem forma acervi, quæ ibi nihil aliud est quam compositio et ordo. Ex his principiis quæ perspicua sunt satis, sic arguo : Omnis unitas quæ ultimo explicatur per ipsam indivisionem ut sic, quin detur aliquid positivum indivisionem fundans, est unitas chimærica. Atqui in dicta sententia, unitas hypostatica ultimo explicatur per ipsam indivisionem ut sic, et excluditur omne positivum quod indivisionem fundet. Ergo unitas hypostatica quam adstruit ista sententia, non est unitas vera, sed ficta. Major constat ex dictis. Minor probatur, nam in dicta sententia nulla est forma, nullus actus in quo humanitas et Verbum communicant, sed ultima ratio cur sint unum in subsistentia, est quia indivisa sunt, et ratio cur indivisa sunt, est quia divisa non sunt.*

que l'union hypostatique n'a été possible que si l'humanité individuelle du Christ a été privée de l'élément constitutif de sa personnalité. Voici en quoi ils diffèrent. Cajetan fait consister la personnalité dans un *mode substantiel* intermédiaire entre la substance et l'existence, appelant une existence qui soit de même nature qu'elle[1]. Suarez fait consister la personnalité dans un *mode substantiel* qui est une nouvelle détermination de la substance existante[2].

On critique Cajetan et Suarez, en disant que ce qu'ils appellent un *mode substantiel* est un simple accident. Car les déterminations de la substance ne peuvent être que des accidents, à moins qu'il ne s'agisse de cette détermination qui consiste dans l'actuation même de la substance, et qu'on appelle l'existence.

Donc, si le Verbe s'unit à une substance privée seulement d'un accident, en suppléant éminemment à cet accident, il résulte que le Verbe s'unit en réalité à une substance humaine, par ailleurs personnelle.

Du reste, si le Verbe s'unit à une substance déjà constituée, en faisant fonction d'un accident, de deux choses l'une, ou bien cette substance existe de sa propre existence, au moment où se fait l'union, ou bien elle est considérée, logiquement du moins, comme n'existant pas encore. Dans le premier cas, l'union qui survient ne peut être qu'accidentelle. Dans le second cas, on ne voit pas comment cette union peut se faire. Aussi, Cajetan, qui accepte cette seconde manière de voir, affirme que le Verbe communique à la substance humaine son hypostase et son existence divine, en ajoutant que l'union se fait seulement par l'hypostase?

Cette affirmation complique singulièrement le mystère de l'Incarnation. Si on l'accepte, on aura peine à comprendre que l'union se soit faite dans l'hypostase ; on aura tendance à dire qu'elle s'est faite dans l'existence. Comme, par hypothèse,

1. *In IIIam*, q. IV, a. 2.
2. *De Inc.*, disp. XI, sect. 3.

l'existence appartient à la nature divine, cette fois l'union n'existera plus dans l'hypostase, mais dans la nature divine[1].

Solution de saint Thomas. — Il semble bien que saint Thomas a fait consister la personnalité dans l'existence de la substance rationnelle, en tant que cette existence est réellement distincte de la substance. L'existence, pour lui, c'est la dernière actuation de la substance : *Esse est ultimus actus*[2].

Il rend compte du dogme de l'union hypostatique en disant que la nature humaine individuelle, dès le moment de sa conception, dans le sein de Marie, a été privée de sa propre existence et a été saisie, déterminée par l'existence du Verbe, si bien qu'elle n'a jamais existé que de l'existence du Verbe. Ainsi, il n'y a jamais eu dans le Christ qu'une seule existence, l'existence du Verbe.

Par là s'expliquent admirablement les formules des conciles, du concile de Chalcédoine en particulier, déclarant qu'un seul et même sujet (εἷς καὶ ὁ αὐτός) est Dieu et homme tout ensemble. De même, on comprend que l'union ait pu être substantielle, c'est-à-dire en un mode réellement substantiel, sans que les deux substances ou natures aient été mêlées ou confondues de quelque manière.

ARTICLE II

En Notre-Seigneur Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine, unies dans la même hypostase divine, demeurent sans confusion ou transformation.

Doctrine de l'Église. — Si la nature humaine a pu être

1. Cf. L. Billot, *loc. cit.*, p. 91.
2. *Sum. theol.*, IIIª, q. xix, a. 1, ad 4um. — *Quodlib.* IX, a. 3, ad 2um. — *De potentia*, q. ix, a. 4. — *In III Sent.*, dist. V, q. i, a. 3.
3. *Sent.*, l. III, dist. VI, q. ii, a. 2; q. iii, a. 2, 6; q. xvii, a. 2. — *Sum. theol.*, Iª, q. xxix. a. 2; q. lxxvi, a. 1, ad 5um. La doctrine de saint Thomas sur ce point est magistralement exposée et vigoureusement établie par le P. Billot, *loc. cit.*, pp. 91-100.

privée de sa personnalité propre pour ne plus exister que de la personnalité du Verbe, il fallait pourtant, quoi qu'en aient dit les docètes et les apollinaristes, qu'elle restât une nature humaine complète, c'est-à-dire parfaite dans l'ordre des dons qui constituent une nature humaine, et capable d'accomplir toutes ses opérations propres. Autrement, l'Incarnation eût été une œuvre manquée; car le Verbe de Dieu s'est fait homme afin d'être dans son humanité et par cette humanité, le principe d'opérations vraiment humaines.

On décrit très bien la fonction de la nature humaine dans le Christ, en disant qu'elle a été le principe dans lequel et par lequel le Verbe incarné a accompli toutes ses opérations humaines, *principium quo Verbum humane operatur*. Comme ce n'est pas à la nature, mais à la personne, que l'action remonte toujours en dernier lieu, il s'en est suivi que, dans le Christ, l'hypostase du Verbe a été, en même temps, le principe dernier des opérations de la nature humaine, *principium quod humane operatur*. Aussi, toutes les opérations humaines du Sauveur sont-elles divino-humaines, *théandriques*, θεανδρικαί. On les appelle ainsi par opposition aux opérations dites simplement divines, comme les grands miracles, en grec θεοπρεπεῖς, accomplies également par le Sauveur[1].

Ainsi, il fallait que la nature humaine du Verbe fût intègre,

---

1. Cette doctrine a été exposée en des termes d'une remarquable précision par le cardinal DE BÉRULLE, dans le *Discours de l'Estat et des Grandeurs de Jésus*, Second Discours : « Les actions de cette humanité appartiennent proprement au Verbe, et non pas à elle. Car le Verbe Éternel comme personne substituée au droict de la Nature humaine et Personne increée, par un pouvoir et Amour infiny s'approprie cette Humanité, l'uny à soy, la rend sienne, repose et habite en elle comme en sa propre nature, la tire hors des limites d'un usage commun et naturel, l'oinct et la consacre de l'onction de sa Divinité, et prend droict et authorité sur elle et sur ses actions; et généralement sur tout ce qui appartient à cette humanité. Car tout ce qui est en Jésus-Christ est fondé en l'hypostase de sa divinité. Et le Verbe Éternel comme suppost et suppost divin de cette nature humaine, est le propriétaire de toutes ses actions et souffrances, les soutient, les relève et les déïfie en sa propre personne, en soustenant, relevant et déifiant la substance de cette humanité, par le moyen de laquelle elles adhèrent à la Divinité, comme par un lien commun d'inhérence hypostatique. »

complète, au point de demeurer une activité humaine accomplissant toutes ses opérations intellectuelles, morales, sensibles, sans qu'il y eût une telle compénétration, une telle ingérence de l'activité divine dans l'activité humaine, que cette activité humaine fût confondue dans l'activité divine, transformée en activité divine, divinisée.

Cette doctrine a été définie par le concile de Chalcédoine (451), déclarant que la nature divine et la nature humaine, unies dans la même hypostase divine (ἀχωρίστως), demeurent sans confusion (ἀσυγχύτως) ou transformation (ἀτρέπτως)[1].

Tel est le dogme des deux natures divine et humaine en Notre-Seigneur. Nous allons maintenant en rechercher les origines dans le *Nouveau Testament* et dans la *Tradition des Pères*. Nous exposerons en troisième lieu la *Théologie de l'École*.

Le Nouveau Testament. — Nous nous trouvons en face d'une doctrine qui ne se trouve pas explicitement dans la sainte Écriture. Personne ne saurait en être surpris. Mais l'on admettra sans peine que le dogme des deux natures est contenu implicitement dans l'affirmation d'un Christ vraiment Dieu et vraiment homme.

La Tradition des Pères, depuis les temps apostoliques jusqu'au concile d'Éphèse. — En Orient, pendant cette longue période, les Pères ne semblent pas s'être préoccupés d'expliciter le dogme des deux natures dans le Christ. Ils enseignent seulement que le Christ est Dieu et homme tout ensemble, qu'il est consubstantiel au Père, qu'il n'y a en lui qu'une seule personne qui possède la nature divine et la nature humaine, le Verbe. Cependant, Didyme l'Aveugle dit déjà que dans le Christ l'humanité et la divinité demeurent sans transformation, ni mélange, ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως[2]. Saint Athanase[3]

1. Denz., 148.
2. *De Trinitate*, l. III, 6, 13, 21; *P. G.*, XXXIX. Cf. G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910.
3. *Fragment.*, *P. G.*, XXVI, 1256, 1257.

et saint Jean Chrysostome[1] tiennent un langage analogue.

En Occident, les Pères du IIe et du IIIe siècle n'emploient que des formules encore vagues. Cependant, Tertullien expose déjà le dogme des deux natures[2]. Saint Augustin traite ce sujet avec une remarquable netteté. En Jésus-Christ, dit-il, le Verbe et l'homme sont unis non par la confusion ou la transformation des natures, mais par une union hypostatique[3], si bien que la même personne réunit en elle les deux natures[4].

Ainsi qu'on peut s'en rendre compte, l'enseignement de l'illustre évêque d'Hippone est aussi explicite que possible. Il réfute à l'avance le nestorianisme et le monophysisme. Quand, plus tard, le pape saint Léon le Grand voudra mettre un terme aux questions qui troublaient l'Orient, il écrira une longue lettre à Flavien, patriarche de Constantinople, tirée tout entière des écrits de saint Augustin. Ce sera cette lettre que les Pères du concile de Chalcédoine acclameront.

Après le concile d'Éphèse. — Pendant les années qui suivirent le concile d'Éphèse, avons-nous dit, saint Cyrille d'Alexandrie fit tout ce qui était en son pouvoir pour se réconcilier avec les évêques de la province d'Antioche, qui, au concile, avaient pris parti pour Nestorius.

En l'année 433, il accepta même le symbole que lui présentait Jean d'Antioche, et dans lequel les enseignements du concile d'Éphèse étaient présentés en des termes quelque peu

---

1. *In Joan.*, homil. XI, 2.

2. *Adv. Prax.*, c. XXIX; *P. L.*, II, 194 : *Quamquam cum duæ substantiæ censeantur in Christo Jesu, divina et humana, constet autem immortalem esse divinam, sicut mortalem quæ humana sit, apparet, quatenus eum mortuum dicat, id est, qua carnem et hominem et filium hominis, non qua spiritum et Sermonem et Dei Filium.*

3. Sermo CLXXXVI, 1; *P. L.*, XXXVIII, 999 : *Quia omnipotens erat [Verbum], fieri potuit, manens quod erat... quod Verbum caro factum est, non Verbum in carnem pereundo cessit, sed caro ad Verbum, ne ipsa periret, accessit... Idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo, non confusione naturarum sed unitate personæ.*

4. Epist. CXXXVII, 9; *P. L.*, XXXIII, 519 : *In unitate personæ copulans utramque naturam.*

atténués. Aussi, a-t-on reproché à saint Cyrille d'avoir reconnu un formulaire nestorien, et l'a-t-on accusé d'inconstance dans la foi[1].

Cette critique vient de ce qu'on ne se rend pas un compte exact de la doctrine de l'Église sur l'humanité du Christ.

Sans doute, l'Église enseigne que la nature humaine du Christ n'est pas personnelle d'une personnalité propre; mais il ne faut pas en conclure qu'elle n'est pas douée d'une activité propre, et que tout ce qui s'accomplit dans le Christ est fait par la personne du Verbe. Au contraire, l'Église enseigne que, si l'on excepte les opérations simplement divines du Christ, c'est-à-dire celles qui requièrent absolument l'intervention de Dieu (ἐνεργείαι θεοπρεπεῖς), comme les grands miracles, toutes les autres opérations accomplies par le Sauveur doivent être rapportées comme à leur cause immédiate à la nature humaine du Christ.

Toutefois, puisqu'il n'y a en Jésus-Christ qu'une personne, le Verbe, la nature humaine et toutes les opérations qu'elle accomplit, doivent lui être attribuées comme à leur dernier principe d'action. Telle était exactement la doctrine de saint Cyrille, au concile d'Éphèse, et, en la soutenant, il ne méritait en aucune manière d'être traité d'apollinariste, ainsi que le firent les nestoriens; telle fut également sa doctrine après le concile d'Éphèse, et, en la soutenant, il ne mérite pas d'être accusé de nestorianisme.

Cependant, l'attitude bienveillante de Cyrille à l'égard des Antiochiens excita du mécontentement parmi les évêques de la province d'Alexandrie, et en porta quelques-uns à lui prêter des sympathies pour le nestorianisme. Aussi quand, en l'année 434, saint Cyrille mourut, on nomma pour le remplacer, Dioscure qui, loin de favoriser la doctrine de la dualité des personnes dans le Christ, avait plutôt des tendances apollina-

---

1. Ce reproche adressé à saint Cyrille par quelques évêques de la province d'Alexandrie, a été renouvelé par Harnack. Cf. *Dogmengeschichte*, t. II, pp. 343-344.

ristes, en ce sens qu'il restreignait le plus possible l'humanité du Christ.

En ce temps-là, l'archimandrite Eutychès, de Constantinople, enseignait que le Verbe, en s'incarnant, avait absorbé non seulement la personne de Jésus [1], mais encore la nature humaine. Ainsi l'océan absorbe l'eau des fleuves qu'il reçoit. De la sorte, ajoutait-il, il n'y a dans le Christ qu'une nature, la nature divine.

Eutychès fut condamné par le patriarche de Constantinople, saint Flavien. La décision fut approuvée par le pape saint Léon le Grand, qui, à cette occasion, envoya à Flavien une magistrale exposition de la foi de l'Église au dogme des deux natures. Cette lettre est connue sous le nom d'*Epistula dogmatica ad Flavianum* [2].

Par tendance doctrinale, mais surtout par rivalité contre Flavien, le nouveau patriarche d'Alexandrie, Dioscure, fit cause commune avec Eutychès. Par ses soins, un concile se réunit à Éphèse (449). Mais il prétendit bien le diriger à sa guise. Il refusa d'en donner la présidence aux légats du pape Léon Ier, s'opposa à la lecture de la lettre dogmatique envoyée au patriarche de Constantinople, frappa lui-même Flavien et fit maltraiter les évêques qui lui étaient favorables. Il obtint du concile la déposition de saint Flavien, puis la condamnation et l'excommunication de Théodoret, évêque de Cyr, et d'Ibas, évêque d'Édesse, accusés l'un et l'autre de nestorianisme.

En apprenant cette conduite, le pape saint Léon le Grand excommunia Dioscure et Eutychès. Le concile d'Éphèse de 449

---

1. On remarquera que cet auteur, par un certain côté de sa doctrine, reste nestorien ; car, selon lui, avant l'Incarnation, la nature humaine du Christ était complète jusqu'à la personnalité exclusivement.

2. Denz., 143 : *Salva igitur proprietate utriusque naturæ et substantiæ et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas, et ad resolvendum conditionis nostræ debitum, natura inviolabilis naturæ est unita passibili ; ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris.*

n'a été qu'un acte de violence exercé par Dioscure sur les évêques d'Orient; c'est un faux concile, auquel l'histoire a donné le nom de *Brigandage d'Éphèse*.

Le concile de Chalcédoine. — Après le faux concile d'Éphèse, Dioscure se trouvait tout-puissant. Il avait bien été excommunié par le pape Léon Ier; mais cette excommunication lui importait peu; il était soutenu par l'empereur Théodose II qui, voyant dans le pape un rival, se plaisait à favoriser ses adversaires. Ce fait nouveau, ajouté à beaucoup d'autres, montre qu'il ne faut pas attribuer à la protection des empereurs de Constantinople le triomphe du dogme catholique.

Pour mettre fin à ce désordre, le pape demanda à l'empereur de convoquer un concile. Théodose II s'y refusa, et Dioscure excommunia le pape. Sur ces entrefaites, l'empereur mourut, et fut remplacé par l'impératrice Pulchérie. Beaucoup plus par crainte que par conviction, les évêques qui s'étaient attachés à Dioscure, l'abandonnèrent.

Un concile fut convoqué à Chalcédoine, en l'année 451, auquel prirent part six cent trente évêques. L'excommunication contre Dioscure fut renouvelée; la doctrine d'Eutychès fut condamnée; la lettre dogmatique du pape Léon Ier à Flavien fut lue et acclamée par ces paroles mémorables : *Petrus per Leonem locutus est*[1].

Le dogme des deux natures dans le Christ fut défini de la manière la plus précise. Il faut reconnaître dans le Christ, est-il dit dans le symbole de Chalcédoine, une seule et même personne possédant deux natures qui sont sans confusion (ἀσυγχύτως), ni transformation (ἀτρέπτως), mais unies dans une même personne divine, le Verbe (ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως). Ainsi, le dogme des deux natures a été définitivement fixé au concile de Chalcédoine; dès cette époque, le monophysisme fut formellement condamné[2].

Le schisme monophysite. — Ce fut surtout après le concile

1. Voir, sur la personne et l'œuvre doctrinale du pape S. Léon le Grand, le livre récent de M. A. Regnier, *Saint Léon le Grand*, collect. *Les Saints*.

2. Denz., 148.

de Chalcédoine que la doctrine d'Eutychès s'affermit et se développa. Elle prit, il est vrai, une forme un peu différente.

Eutychès avait prétendu que la nature humaine du Christ avait été absorbée par la divinité. Un moine, du nom de Théodose, fit observer que cette absorption de l'élément humain dans l'élément divin était chose inconcevable. Il proposa de réduire les deux natures à l'unité par le procédé de composition ou de conversion, d'où résultait un être intermédiaire qui participait à la divinité et à l'humanité, mais qui n'était absolument ni l'un ni l'autre. Cette doctrine aussi mystérieuse que la première et qui avait pour conséquence la négation de la divinité du Christ, parut plus acceptable. C'est sous cette forme que le monophysisme s'est perpétué à travers les siècles et est encore accepté de nos jours.

La Théologie scolastique. — Les théologiens n'ont guère fait que synthétiser et mettre en formules les résultats de la controverse monophysite, dont on connaît maintenant les diverses phases.

Il n'y a dans le Christ qu'une personne, le Verbe, et deux natures, la nature divine et la nature humaine. Or, ces deux natures doivent être réellement sans confusion, ni transformation. Elles ne pourraient, en effet, être réduites à l'unité que par l'un ou l'autre de ces deux procédés, ou bien par conversion, ou bien par absorption. Dans le premier cas, les deux natures s'uniraient de manière à former un être nouveau qui ne serait ni la nature divine, ni la nature humaine; mais alors le Christ ne serait ni Dieu, ni homme. Dans le second cas, la nature humaine cesserait d'être, puisqu'elle serait absorbée par la nature divine; mais alors le Christ ne serait pas homme. Impossibles à réduire à l'unité par le procédé de conversion ou par celui d'absorption, les deux natures, divine et humaine, dans le Christ, restent donc sans confusion ni transformation[1].

---

1. Cf. THOM. AQ., *Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 1 : *Tripliciter enim aliquid unum ex duobus, vel pluribus constituitur.*

Uno modo ex duobus integris perfectis remanentibus. Quod quidem fieri

ARTICLE III

En Notre-Seigneur Jésus-Christ, il faut admettre deux volontés et deux opérations.

Doctrine de l'Église. — Nous reconnaissons en Notre-Seigneur Jésus-Christ la volonté divine et la volonté humaine. Chaque volonté opère ce qui lui est propre conjointement avec l'autre. Loin donc d'être opposées, ces deux volontés sont pleinement subordonnées, en ce sens que la volonté humaine suit toujours la volonté divine, que la volonté humaine ne veut et ne fait que ce que veut la volonté divine. Dans la lettre que

---

non potest nisi in iis quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura... Et secundum hoc posuerunt aliqui unionem esse [naturarum in Christo]. Sed hoc non potest esse... quia compositio, vel ordo, vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis : et sic sequeretur quod unio incarnationis non esset per se, sed per accidens... et sic non constitueretur una natura in Christo, ut ipsi volunt.

Alio modo fit aliquid unum ex perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum ; et sic aliqui dixerunt unionem incarnationis esse factam per modum commixtionis. Sed hoc non potest esse. Primo quidem quia natura divina est omnino immutabilis, unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis; nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabilis. Secundo quia id quod est commixtum, nulli miscibilium est idem specie : differt enim caro a quolibet elementorum specie. Et sic Christus non esset ejusdem naturæ cum patre, nec cum matre. Tertio quia ex his quæ plurimum distant, non potest fieri commixtio : solvitur enim species unius eorum, puta si quis guttam aquæ amphoræ vini apponat. Et secundum hoc cum natura divina in infinitum excedat humanam naturam, non potest esse mixtio; sed remanebit sola natura divina.

Tertio modo si aliquid ex aliquibus non permixtis, vel permutatis, sed imperfectis, sicut ex anima et corpore fit homo ; et similiter ex diversis membris unum corpus constituitur. Sed hoc dici non potest de incarnationis mysterio. Primo quidem quia utraque natura est secundum rationem suam perfecta, divina scilicet et humana. Secundo quia natura divina et humana non possunt aliquid constituere per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus, quia natura divina est incorporea; neque per modum formæ et materiæ, quia divina natura non potest esse forma alicujus, præsertim corporei : sequeretur enim quod species resultans esset communicabilis pluribus; et ita essent plures Christi. Tertio quia Christus non esset humanæ naturæ, neque divinæ naturæ. Differentia enim addita variat speciem, sicut unitas numerum.

le concile de Constantinople approuva et qui servit de base à toutes les discussions, le patriarche de Jérusalem, saint Sophrone, écrivait : « Le *Logos* a donné et a conservé à la nature humaine, quand il l'a voulu, la puissance d'opérer (ἐνεργεῖν) et de souffrir ce qui lui est propre, afin que son Incarnation ne puisse être tenue pour un fantôme. Il a donc souffert, agi et opéré d'une manière humaine, autant qu'il l'a voulu et autant qu'il l'a jugé nécessaire pour ceux qui regardaient ses actions, mais non pas selon que les mouvements purement physiques et charnels de son être auraient demandé à agir. Il s'est donc humilié et fait homme volontairement et φυσικῶς, et il est néanmoins resté Dieu jusque dans cet abaissement. Il était pour lui-même le dispensateur de ses douleurs et de ses actions humaines, et il n'en était pas seulement dispensateur, il en était aussi le maître, quoiqu'il se fût fait chair dans une nature capable de souffrir. Aussi, ce qu'il y avait d'humain en lui était-il au-dessus des hommes, non pas dans ce sens que sa nature n'ait pas été véritablement une nature humaine, mais dans ce sens qu'il s'est fait volontairement homme, et qu'il a ensuite, étant homme, accepté ses souffrances volontairement et non pas en y étant forcé ou par suite d'une nécessité, ou bien à contre-cœur, ainsi que cela a lieu pour nous ; mais il a souffert quand et comme il l'a voulu. Il a permis à ceux qui se préparaient à le faire souffrir de le faire réellement, et il a approuvé les souffrances qu'il endurait. Ses actions divines les plus brillantes, les plus glorieuses, celles qui surpassent notre faiblesse, c'est-à-dire les miracles, toutes ces choses étaient des preuves visibles de l'usie divine et de la nature du Dieu *Logos,* quoiqu'elles fussent manifestées par la chair et par le corps uni à une âme raisonnable. Ce Fils, qui n'a qu'une seule hypostase indivisible, a aussi deux natures, et il opère à l'aide de sa nature divine les miracles divins, et avec l'autre il se soumet aux actions humbles. Aussi, ceux qui ont la science de Dieu disent-ils : Lorsque tu entends au sujet du Fils des expressions opposées, divise-les conformément aux natures, et attribue à la nature divine ce qu'il y a de grand et de divin, et, à la nature humaine, ce qu'il y a d'humble et d'humain.

Ils disent, en outre, au sujet du Fils : Toute énergie provient d'un seul Fils, mais c'est à nous à distinguer quelle est la nature qui a opéré le fait rapporté [1]. »

La lettre de saint Sophrone n'a d'égale en clarté et en précision que la définition du concile de Constantinople dont il sera question plus loin. Mais, dans les précisions de son exposé, le patriarche de Jérusalem entendait bien développer seulement la doctrine de la sainte Écriture et de la Tradition des Pères. Il nous reste à montrer que, malgré les protestations des monothélites, ses prétentions étaient fondées.

Le dogme d'une double volonté et opération, avant le concile de Chalcédoine. — Le Nouveau Testament ne contient pas l'affirmation explicite d'une double volonté et opération dans le Christ. Pourtant, la scène de l'agonie où Jésus demande non pas que sa volonté soit faite, mais celle de son Père, fournit déjà une très forte insinuation. Mais ce dogme, de même que celui des deux natures, est contenu implicitement dans le dogme de Notre-Seigneur Jésus-Christ vraiment Dieu et vraiment homme.

Les Pères répètent cet enseignement, le développent et disent que le Fils est consubstantiel au Père, qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule personne, le Verbe, qui possède la nature divine et la nature humaine. Quand le monophysisme apparaît, ils l'attaquent vigoureusement, le condamnent à Éphèse, puis à Chalcédoine. En affirmant qu'il y a dans le Christ deux natures sans séparation, comme sans mélange, ils entendent bien dire qu'il y a aussi dans le Christ deux volontés ayant chacune leurs opérations propres. Mais cette doctrine était si précise, si spéciale, que personne ne songeait à l'exprimer en termes rigoureux et techniques [2].

---

1. Voir la lettre de Sophrone traduite en entier dans Hefele, *op. cit.*, t. III, 1re partie, l. XVI, pp. 369-376.

2. On se convaincra sans peine de la vérité de ce que nous avançons, si l'on veut bien lire, par exemple, dans Hefele, *loc. cit.*, pp. 401-426, la discussion entre Maxime et Pyrrhus. Pyrrhus successeur de Sergius sur le siège de Constantinople, monothélite comme son prédécesseur, prétend que les Pères n'ont enseigné nulle

Après le concile de Chalcédoine. — On a vu plus haut que le monophysisme s'était surtout développé après le concile de Chalcédoine.

En 482, l'empereur Zénon, pour réunir les orthodoxes et les monophysites, publia un édit, auquel on a donné le nom d'*Édit d'Union* ou d'*Hénotique,* dans lequel il déclarait qu'il fallait s'en tenir au symbole de Nicée, avec l'addition qu'y avait faite le symbole de Constantinople, au concile d'Éphèse et aux douze décrets de Cyrille d'Alexandrie. On écartait le symbole de Chalcédoine, afin de donner satisfaction aux monophysites. Le pape Félix III repoussa l'*Hénotique.* Il s'ensuivit un schisme qui dura trente-cinq ans et que l'on peut considérer comme le prélude du schisme grec.

En 544, l'empereur Justinien Ier entreprit une tentative semblable. Dans un édit, où il se défendait de porter atteinte au concile de Chalcédoine, il condamna, comme entachés de nestorianisme, les écrits de Théodore de Mopsueste, ceux de Théodoret de Cyr et la lettre d'Ibas d'Édesse, blâmant une condamnation portée contre Théodore de Mopsueste. C'est ce qu'on a appelé la condamnation des *Trois-Chapitres.* Théodoret et Ibas avaient pu être favorables au nestorianisme; mais grâce aux procédés de saint Cyrille, après le concile d'Éphèse, ils étaient revenus à l'orthodoxie, et s'étaient montrés les plus fermes appuis du patriarche Flavien contre le monophysisme. Aussi, le concile de Chalcédoine avait-il fait leur éloge. En mettant sur la même ligne Théodore de Mopsueste, l'auteur du nestorianisme, d'une part, puis Théodoret et Ibas, d'autre part, et en les condamnant tous trois, l'empereur Justinien accomplissait un acte qui équivalait à une désapprobation du concile de Chalcédoine. Le second concile de Constantinople, cinquième œcuménique, réuni en l'année 553, condamna les

---

part la doctrine d'une double volonté et opération dans le Christ, mais qu'ils ont affirmé tout le contraire. Il cite Athanase, Basile, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie. Maxime, l'ami du patriarche de Jérusalem Sophrone, reprend les textes incriminés et prouve à son adversaire qu'ils contiennent implicitement le duothélisme. La démonstration est si évidente que Pyrrhus est forcé d'en convenir.

Trois-Chapitres, renouvela la profession de foi formulée par le concile de Chalcédoine, anathématisa la longue suite des hérétiques, au nombre desquels il plaça Origène[1].

Le calme ne se rétablit pas, tant était grande l'agitation de toute cette société du VIe siècle. Une nouvelle hérésie, aussi grave que les précédentes, ne pouvait manquer d'apparaître bientôt, motivée autant par le désir de terminer un conflit que par un ardent besoin de discuter.

Avant d'entrer dans cette nouvelle phase de la lutte, il importe de signaler l'œuvre du moine scythe Léonce de Byzance. Philosophe aristotélicien distingué et adversaire acharné du nestorianisme et du monophysisme, il entreprit la réfutation de ces deux hérésies. L'heureuse originalité de son travail consista surtout en ce qu'il s'appliqua à préciser les notions de nature et d'hypostase, et en ce qu'il sut exposer le dogme de l'union hypostatique avec une très grande exactitude de pensée et de termes[2].

Le Monothélisme. — Au commencement du VIIe siècle, le monophysisme continuait de demeurer une doctrine accréditée. Le patriarche de Constantinople, Sergius, était parvenu à cette haute dignité, grâce à son monophysisme. Mais les partisans de cette doctrine se tenaient à l'écart de l'empereur, qu'ils regardaient comme leur adversaire, parce qu'il s'était réconcilié avec l'orthodoxie romaine.

Afin de détruire ces défiances, Sergius conseilla à l'empereur Héraclius de proposer une nouvelle formule de foi rédigée en ces termes : « Il faut admettre dans le Christ deux natures, mais une seule volonté et opération. » Entendait-on supprimer en Jésus-Christ la volonté humaine et l'opération humaine, ou l'opération humaine seulement? C'est un point controversé[3]. Dans cette seconde hypothèse, l'humanité du

1. DENZ., 213-228.
2. Cf. *supra,* p. 20.
3. Voir à ce sujet la dissertation du P. PETAU, *De Inc. Verb.,* l. X, ch. I, 7-9. Selon lui, les monothélites ont nié, dans le Christ, la volonté et l'opération humaines.

Christ eût conservé sa volonté, mais cette volonté fût demeurée inerte. Dans l'une et l'autre hypothèse, toute l'activité manifestée dans le Christ était présentée comme l'activité propre du Verbe de Dieu. Telle est la doctrine qui a reçu le nom de monothélisme. Elle se ramenait en dernier lieu au monophysisme. Mais, en maintenant l'affirmation des deux natures, elle conservait pourtant une apparence d'orthodoxie.

La lutte contre le Monothélisme. — Cette nouvelle doctrine fut attaquée vigoureusement, ainsi qu'on l'a déjà vu, par un moine de Palestine, du nom de Sophrone, qui s'appliqua à montrer que le monothélisme n'était que la rénovation du monophysisme, et qui lui opposa l'affirmation catégorique de deux volontés dans le Christ ayant chacune leurs opérations propres.

Sergius écrivit alors au pape Honorius. En enseignant, dit-il, qu'il y a dans le Christ deux natures et une seule volonté ou énergie, il n'a eu qu'un but, celui de ramener les monophysites à la vraie foi. Le résultat obtenu est magnifique. Mais voici que le moine Sophrone fait de l'opposition et compromet tout le succès, en disant qu'il y a eu dans le Christ deux énergies, ce que, du reste, il est incapable de prouver par le témoignage des Pères. Quant à nous, poursuit-il, « soupçonnant que des discussions et ensuite des hérésies pourraient se produire, nous avons jugé à propos d'éteindre cette discussion de mots, et, dans cette intention, nous avons écrit au patriarche d'Alexandrie [Cyrus, le principal soutien du monothélisme] de ne permettre à personne, l'union une fois faite, de parler d'une ou de deux énergies; l'on devait se contenter de croire, ainsi que les saints et œcuméniques synodes nous l'avaient appris, que le un et même Fils unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ, avait opéré le divin et l'humain (ἐνεργεῖν) et que toute énergie, soit divine soit humaine, provenait semblablement (ἀδιαιρέτως) d'un seul et même *Logos* fait homme, et se rapporte à un seul et même. On ne devait pas se servir de l'expression μία ἐνέργεια; quoique quelques saints Pères s'en soient servis, elle est cependant tout à fait inconnue au plus grand nombre et blesse leurs oreilles, car on suppose qu'elle est

mise en avant pour arriver à nier les deux natures du Christ, ce qu'à Dieu ne plaise. D'un autre côté, l'expression de deux énergies scandalise un très grand nombre, parce qu'elle ne se trouve dans aucun des saints Pères, et parce qu'elle conduirait à enseigner *l'existence simultanée dans le Christ de deux volontés en opposition entre elles, en ce sens que le* Logos *aurait voulu supporter pour nous les souffrances qui devaient opérer notre salut, et que son humanité s'y serait refusée. Cela est impie, car il est impossible qu'une même personne ait sur un même point une volonté contradictoire. Les Pères enseignent que jamais la nature humaine du Christ ne s'est mue séparément, de sa propre impulsion* (ὁρμή) *et en opposition avec l'inspiration* (πνεύματι) *du* Logos *uni à elle; mais elle s'est mue quand et comme le* Logos *l'a voulu; et, pour le dire avec plus de clarté, de même que dans l'homme le corps est dirigé par une âme raisonnable, de même, dans le Christ, toute la nature humaine était dirigée par la divinité du* Logos; *il était mû par Dieu* (θεοκίνητος). Nous décidâmes ensuite d'une manière irrévocable qu'à l'avenir Sophrone ne parlerait ni d'une ni de deux énergies, mais qu'il se contenterait de la doctrine des Pères. Le saint homme y consentit, promit de tenir son engagement, et me demanda de lui remettre par écrit cette explication [c'est-à-dire l'exposition dogmatique faite par Sergius, et contenue dans cette lettre], afin qu'il pût la montrer à ceux qui l'interrogeaient sur le point en litige. Nous la lui donnâmes volontiers, et il quitta Constantinople par mer. Il y a quelque temps l'empereur nous a envoyé d'Édesse l'ordre de lui copier et de lui adresser les passages des Pères ayant trait à la μία ἐνέργεια. C'est ce que nous avons fait. Toutefois, à cause du bruit qui s'était déjà fait sur cette question, nous avons représenté à l'empereur toute la délicatesse de cette matière, et qu'il valait mieux n'en plus parler, et s'en tenir à la doctrine des Pères professée et reconnue par tous; cette doctrine nous enseignait que *le un et même Fils unique de Dieu avait également opéré et le divin et l'humain, et que toute énergie divine et humaine procédait d'une manière indissoluble et indivisible* (ἀμερίστως καὶ ἀδιαιρέτως) *du un*

et même Logos *fait homme. C'est ce que nous enseigne le saint pape Léon, dans ces mots :* « *Agit utraque forma, cum alterius* « *communione, quod proprium est*[1]. »

Cette lettre, il faut en convenir, était extrêmement habile. Sergius s'appliquait à montrer que le monothélisme tendait à affirmer, avant tout, dans le Christ, l'harmonieuse unité de la volonté humaine avec la volonté divine ; par suite, que cette querelle se ramenait à une simple question de mots ; il ne fallait pas hésiter à faire des concessions de pure forme, afin de ramener les monophysites à la vraie foi. Mais, au fond, c'était une profession de foi monothélite.

Honorius répondit à la lettre de Sergius : « Mon frère, j'ai reçu votre lettre, et j'y ai vu qu'un certain Sophrone avait causé de nouveaux troubles contre notre frère Cyrus, qui annonçait à ceux qui étaient revenus de l'hérésie que Notre-Seigneur n'avait qu'une seule énergie.....

« Nous devons nous conduire selon ce que nous avons appris..., *reconnaissant que Notre-Seigneur Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, a opéré ses œuvres divines par l'intermédiaire de l'humanité qui lui est unie, à lui* Logos, *d'une manière hypostatique, et que le même a opéré des œuvres humaines, puisque la chair était unie, d'une manière indissoluble avec la divinité. Celui qui, dans la chair, a resplendi d'une divinité parfaite, par les miracles qu'il a opérés, est le même qui a souffert dans sa chair des souffrances cruelles, Dieu et homme également parfait. Il est, dans ses deux natures, médiateur entre Dieu et les hommes... Aussi, ne reconnaissons-nous qu'une seule volonté de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; car notre nature humaine a été évidemment prise par la divinité, et elle a été prise en état d'innocence, telle qu'elle était avant la chute...* Dans les membres du Christ, il n'y a pas une autre loi et une autre volonté s'opposant au Rédempteur; car ce Rédempteur était né d'une manière surnaturelle. Et, lorsque

---

1. Citée dans Mansi, t. X, p. 530. — Hardouin, t. III, p. 1311. — Hefele, *loc. cit.*, l. XVI, pp. 343-346.

la sainte Écriture dit : « Je ne suis pas venu pour faire ma « volonté, mais pour faire celle du Père qui m'a envoyé[1] », et : « Non pas comme je veux, mais comme tu veux, ô Père[2] », elle ne parle pas ainsi à cause de la différence des volontés [c'est-à-dire comme si le Christ avait une volonté opposée à celle du Père], mais elle parle ainsi dans un sens accommodatif, et à cause de l'humanité dont il a pris la nature ; cela a été dit pour que nous suivions cet exemple, et que nous ne fassions pas notre volonté, mais celle du Père... *Que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils et* Logos *de Dieu par qui tout a été fait, un et le même, ait opéré d'une manière parfaite, aussi bien le divin que l'humain, c'est ce que les saintes Écritures disent d'une manière très explicite; mais qu'à cause des œuvres de la divinité et de l'humanité, il soit bon de professer et d'enseigner une ou deux énergies, c'est ce qui ne nous regarde pas, c'est ce que nous laissons aux grammairiens qui enseignent aux enfants, pour les retenir auprès d'eux, des expressions qu'ils ont inventées eux-mêmes. En effet, nous n'avons pas appris dans la Bible que le Christ et son esprit adorable aient eu une ou deux énergies; mais nous avons appris qu'il avait agi de plusieurs manières...* Puisque l'esprit du Christ opère de plusieurs manières dans ses membres, ne devons-nous pas admettre à plus forte raison qu'il opère pour lui-même, médiateur entre Dieu et les hommes, ce qu'il y a de plus parfait et qu'il l'opère de plusieurs manières par l'unité des deux natures? *Quant à nous, nous voulons croire et raisonner d'après les termes de la sainte Écriture, et nous voulons écarter toute nouveauté de termes qui pourrait scandaliser dans l'Église de Dieu, de peur que les simples qui nous entendraient parler de deux énergies et qui ne comprendraient pas ce mot, ne nous prennent pour des nestoriens, et que, d'un autre côté, quelques esprits simples ne nous regardent comme des eutychiens, si nous professons explicitement qu'il n'y a qu'une seule énergie... Il vaut infi-*

1. JOAN., VI, 38.
2. MATTH., XXVI, 39.

niment mieux que des philosophes sans doctrine, oisifs et s'inspirant du paganisme, continuent à criailler orgueilleusement après nous, avec leurs dissertations sur les natures, que de laisser sans soin le peuple du Christ, simple et pauvre d'esprit. Les disciples du pêcheur ne se laissent pas tromper par la philosophie[1]. »

En recevant cette lettre, Sergius triompha et annonça aux chefs du parti monothélite que le pape Honorius approuvait pleinement leur doctrine.

Sur ces entrefaites, Sophrone, nommé patriarche de Jérusalem, publia une lettre dogmatique dans laquelle il montrait, avec une logique vigoureuse, qu'il fallait admettre dans le Christ « deux volontés opérant naturellement ce qui leur est propre, sans avoir à souffrir de division ou de confusion ; car chaque volonté opère ce qui lui est propre conjointement avec l'autre[2] ». La lettre fut envoyée à Sergius et au pape Honorius. Celui-ci écrivit alors une seconde lettre au patriarche de Constantinople, dans laquelle il lui disait de veiller à ce qu'on écartât l'expression *d'une ou deux énergies*. Cette formule n'est pas scripturaire, puis elle est compromettante. Contentons-nous de « reconnaître, ajoutait-il, que *les deux natures sont unies dans un seul Christ, que chacune opère et agit en union avec l'autre ; la nature divine opère ce qui est divin, et la nature humaine accomplit ce qui est de la chair sans qu'il y ait division ou mélange* ; car, dans le cas contraire, la nature de Dieu serait changée en l'humanité, et l'humanité en la divinité[3] ».

De tout temps, les historiens se sont appliqués à montrer les différences qui existent entre la première et la seconde lettre du pape Honorius[4]. Ils conviennent que la seconde est

1. Citée dans Mansi, *loc. cit.*, p. 538. — Hardouin, *loc. cit.*, p. 1319. — Hefele, *loc. cit.*, pp. 350-353.

2. Cf. Hefele, *loc. cit.*, p. 371.

3. Ces fragments nous ont été conservés dans les actes de la XIII[e] Session du sixième concile œcuménique.

4. Voir à ce sujet Hefele, *loc. cit.*, pp. 376-377.

orthodoxe. Ils discutent beaucoup sur la première. Les uns ont dit que la thèse du pape est nettement monothélite. Il affirme, en effet, que l'union des deux natures dans la seule hypostase du *Logos* entraîne, dans le Christ, l'unité d'activité. Aussi, soutient-il sans cesse qu'une seule activité a opéré des œuvres divines et humaines, par l'intermédiaire, il est vrai, de la nature divine et de la nature humaine.

Si l'on veut avoir la solution de ce grave conflit, il importe de lire attentivement les documents que nous avons cru devoir rapporter presque en entier. La lettre de Sergius était un piège que le patriarche de Constantinople tendait au pape Honorius. Ce que le monothélisme affirme principalement, lui disait-il, c'est l'harmonieuse unité de la volonté humaine avec la volonté divine, dans le Christ. Par cet enseignement, on ramène les monophysites à la vraie foi. Honorius ne vit que les bonnes intentions du patriarche de Constantinople, et, dans une première réponse, il abonda dans ce qu'il croyait être le véritable sens de Sergius. Instruit par la lettre de Sophrone sur la portée du débat, il écrivit une seconde lettre plus précise. En somme, la première lettre du pape Honorius, interprétée en raison des circonstances historiques qui l'ont motivée, est orthodoxe. Elle manque seulement d'une certaine rigueur d'expression qu'une étude plus approfondie du sujet lui fit apporter dans sa seconde lettre.

Cependant, le bruit que les monophysites firent autour de la première lettre d'Honorius, amena les Pères du concile de Constantinople à l'interpréter rigoureusement, et à donner à ses termes un sens hétérodoxe. Aussi, crurent-ils devoir l'anathématiser à la suite du perfide Sergius.

L'unique reproche que l'on puisse adresser au pape Honorius est d'avoir négligé de prendre des informations exactes, avant de répondre au patriarche de Constantinople, et, par cette négligence, d'avoir contribué au succès du monothélisme. Voilà, nous semble-t-il, la note juste au sujet de ce regrettable incident. C'est celle que donne le pape Léon II, dans une lettre aux évêques d'Espagne : *Qui* [*Honorius*] *flammam hæretici dogmatis non, ut decuit apostolicam auc-*

toritatem, incipientem exstinxit, sed neglegendo confovit[1].

Le troisième concile de Constantinople, sixième œcuménique. — Soutenus par l'empereur Héraclius, les monothélites ne tinrent pas compte de la lettre de Sophrone. L'agitation religieuse était extrême. Constant II, successeur d'Héraclius, défendit de parler de monothélisme ou de duothélisme. Cette mesure ne fit qu'aggraver la situation. Constantin Pogonat, successeur de Constant, soumit alors au pape Agathon un projet de concile. Le pape s'empressa d'accepter la proposition qui lui était faite et envoya des députés à Constantinople, où le concile fut assemblé (680-681). L'anathème fut prononcé contre Sergius, Cyrus, et aussi contre Honorius. En même temps, par un nouveau symbole, on compléta ainsi celui de Chalcédoine : « Conformément à la doctrine des saints Pères, nous enseignons qu'il y a dans le Christ deux volontés naturelles (δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ) et deux opérations naturelles (καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας) qui sont entre elles sans déchirement (ἀδιαιρέτως), sans transformation (ἀτρέπτως), sans division (ἀμερίστως), sans confusion (ἀσυγχύτως). Ces deux volontés naturelles ne sont pas opposées l'une à l'autre, ainsi que le prétendent les hérétiques impies, mais sa volonté humaine obéit; il ne résiste pas et ne désobéit pas, il est au contraire soumis à la volonté divine et toute-puissante. La volonté de la nature humaine a dû se mouvoir, mais elle a dû aussi se soumettre à la volonté divine, ainsi que le dit le très sage Athanase. En effet, de même que sa chair [son humanité] est appelée et est réellement la chair du Dieu *Logos*, de même la volonté naturelle de sa chair est une volonté propre du *Logos*... Nous enseignons en outre qu'il y a dans Notre-Seigneur Jésus-Christ deux opérations naturelles ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, c'est-à-dire l'opération divine et la volonté humaine. Nous n'admettons pas que Dieu et sa création [l'humanité du Christ] aient une seule et même opération, pour ne pas faire entrer la créature dans la sub-

1. Hardouin, t. III, 1475, 1730.

stance divine et pour ne pas rabaisser jusqu'à la créature ce qui est particulier à la nature divine. Nous croyons qu'un seul et même a opéré les miracles et supporté les souffrances, toutefois d'après la différence de ses natures, et nous pensons *qu'il existe deux natures dans une seule hypostase, dont chacune veut et opère, en union avec l'autre, ce qui lui est propre; nous professons également que les deux volontés et opérations visent au même but qui est le salut du genre humain*[1]. »

Cette dernière phrase du symbole de Constantinople résume, de la manière la plus heureuse, le dogme de l'union hypostatique, celui des deux natures, celui des deux volontés et opérations, c'est-à-dire les trois dogmes dont l'ensemble constitue le dogme du fait de l'Incarnation[2].

---

1. Denz., 291-292.

2. Quelques questions de moindre importance se posent d'ordinaire à l'esprit, quand une fois l'on a étudié dans ses grandes lignes le fait de l'Incarnation.

On a vu que pour s'unir à la personne du Verbe, la nature humaine a dû être modifiée par la privation de sa personnalité propre. On se demande si le Verbe a lui aussi subi quelques modifications intrinsèques.

Les protestants ont soutenu, vers le milieu du xixe siècle, que le Verbe, en s'incarnant, s'était réellement dépouillé ou anéanti, selon l'expression de saint Paul, ἐκένωσε (*Philipp.*, ii, 7), en ce sens qu'il s'était limité et localisé quant à son être et à sa divinité, si bien qu'il n'avait pas eu conscience de sa personnalité divine. Cette doctrine a été appelée par eux la *kénose* du Christ préexistant. Quelques-uns sont allés jusqu'à dire que l'Incarnation avait entraîné une modification profonde dans le sein même de la divinité. Pendant toute la durée de l'existence du Fils sur la terre, il y aurait eu interruption momentanée des rapports d'amour qui unissent *ad intra* le Père et le Fils; le Père aurait cessé d'engendrer le Fils; le Saint-Esprit aurait procédé momentanément du Père seul; le monde aurait été gouverné sans le concours du Fils.

Il est facile de se rendre compte qu'une telle doctrine est incompatible avec la divinité absolue du Verbe ou du Christ préexistant. Du reste, elle s'appuie sur une fausse interprétation de l'épître aux Philippiens. L'apôtre enseigne que le Christ préexistant a renoncé momentanément à être glorifié dans sa nature humaine, parce qu'il fallait auparavant que, dans cette nature humaine, il expiât, par la souffrance, le péché du genre humain.

En s'incarnant le Verbe n'a donc subi aucune modification intrinsèque. Tout le changement a été du côté de la nature humaine, qui, au lieu d'être personnelle et de s'appartenir, a été privée de sa personnalité et n'a plus appartenu qu'au Verbe de Dieu.

Un tel genre d'union n'a pu se faire que dès le moment de l'apparition de la nature humaine, c'est-à-dire dès la conception de Jésus.

On admet sans peine qu'elle n'a pas cessé d'être pendant tout le temps de l'exis-

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° « Le Secret du mystère de l'Incarnation, le ressort de ce grand Œuvre, Œuvre des Œuvres de Dieu, et le moyen singulier que la Sapience divine a trouvé pour joindre ainsi la Terre avec le Ciel comme en un point et en un centre; l'invisible avec le visible en un mesme sujet; et l'estre créé avec l'estre incréé en une mesme personne; et ce sans mélange et sans confusion de deux estres et deux natures si distantes et si jointes toutes ensemble. Ce secret, dy-je, ce ressort et ce moyen incogneu aux intelligences Célestes, et cette invention divine, est le dénüement que l'Humanité de Jésus a de sa subsistence propre et ordinaire, pour estre revestuë d'une subsistence étrangère et extraordinaire à cette Nature divisée et séparée d'avec sa propre subsistence qu'elle avait droict d'avoir, et dont elle se trouve heureusement privée au moment de sa production. Et comme en l'ente on divise et on intéresse le tronc qui doit porter le greffe, et le fruict de ce greffe choisy par le jardinier est un fruict extraordinaire à l'arbre qui est enté : Ainsi le Père éternel, comme le Divin Agriculteur de l'Évangile, a choisi en la Terre une plante sauvage (si nous la considérons en son origine et en sa nature) qui est l'humanité portant la ressemblance de la chair du péché : et en elle a séparé la nature d'avec la personne qui luy eust esté propre et connaturelle, et qui devoit naturellement fluer de son essence existente et actuée; et il a substitué le greffe Céleste, la subsistence Divine, la Personne propre de son Fils au lieu de la subsistence humaine qui a esté interdite en elle. Tellement que cette plante ainsi divinisée, et comme intéressée en ce qui est si intime, si propre, si connaturel à son estre, porte des fruicts différents, et qui appartiennent non pas à elle, mais

---

tence terrestre du Sauveur. Pendant les trois jours de la mort du Sauveur, l'âme et le corps bien que séparés sont demeurés hypostatiquement unis au Verbe. Au xve siècle, une querelle s'éleva entre franciscains et dominicains sur la question de savoir si le sang répandu était resté uni hypostatiquement au Verbe. La dispute fut interdite par le pape Paul II, en 1464, et ne fut jamais reprise : *Auctoritate apostolica statuimus et ordinamus, quod nulli Fratrum prædicatorum [Minorum aut Prædicatorum] deinceps liceat de supradicta dubietate disputare, prædicare, vel publice aut private verbum facere, seu aliis suadere quod videlicet hæreticum vel peccatum sit, tenere vel credere sanguinem ipsum sacratissimum (ut præmittitur) triduo passionis ejusdem Domini nostri Jesu Christi ab ipsa divinitate quomodolibet fuisse vel non fuisse divisum vel separatum, donec super dubietatis hujusmodi decisione quid tenendum sit, fuerit per nos et Sedem Apostolicam definitum.* Denz., 718.

L'union hypostatique a donc été continuelle pendant le temps de l'existence terrestre du Sauveur, et pendant le temps de la mort. Personne n'a jamais contesté qu'elle doive durer éternellement. Aussi, ce dernier aspect doctrinal appartient-il à la doctrine commune. Il est, du reste, fortement enseigné dans l'épître aux Hébreux, où le Christ ressuscité est présenté comme le Prêtre éternel de la Nouvelle Alliance. Éternellement prêtre, il demeure éternellement le Verbe incarné.

au greffe qui est enté en elle. Et cette nature ainsi dénuée et ainsi revestuë, a désormais un estre et un estre différent non en son essence, mais en son existence et en sa subsistence. Si bien que sa vie, ses mouvements et ses actions ne sont plus comme d'elle ny a elle en propriété, mais sont à celuy qui la soustient divinement[1]. »

2° La sainte Écriture et les saints Pères enseignent que le Verbe de Dieu s'est fait homme, que dans son humanité il a enduré la souffrance et la mort. Or, de tels mystères n'ont pu avoir lieu que si le Verbe s'est approprié l'humanité par l'union hypostatique.

3° Le Verbe de Dieu communique à l'humanité à laquelle il s'unit la plénitude de l'Esprit-Saint, et nous montre ainsi, dans son humanité, la réalisation de toute sainteté. Or, cet Esprit du Verbe qui sanctifie l'humanité, est aussi l'Esprit qui sanctifie l'âme du chrétien, en sorte que tout chrétien vit du même Esprit que celui qui anime l'âme de Jésus, ne fait qu'un avec Jésus, devient le frère du Christ, et est constitué avec lui l'héritier de la gloire du Père. Telle est la raison très élevée pour laquelle les Maîtres de la vie chrétienne, et en particulier les auteurs du XVIIe siècle, ont aimé à présenter le dogme du Verbe incarné comme le fondement de la vie intérieure.

4° C'est dans le chaste sein de la très sainte Vierge Marie que le Père et le Fils, par l'Esprit-Saint, façonnèrent cette humanité toute belle, toute pure, à laquelle le Verbe, fut, dès son entrée en ce monde, uni hypostatiquement. Aussi, la très sainte Vierge est-elle la Mère de Dieu, c'est-à-dire la Mère selon la chair, du Fils unique de Dieu.

Ce rôle unique que la sainte Vierge a rempli dans l'économie de notre salut est le fondement de toutes ses autres grandeurs. Parce qu'elle devait être la Mère de Dieu, il a fallu qu'elle fût toujours parfaitement sainte. Voilà pourquoi, dès sa conception, elle est préservée de la tache originelle et de la malignité de la chair.

5° L'impossibilité d'expliquer l'Homme-Dieu a toujours excité parmi les hommes des contradicteurs qui ont voulu méconnaître, dans le Christ, tantôt Dieu, tantôt l'homme. Or, si le Christ est Dieu, il possède aussi une humanité complète individuelle, privée seulement de la personnalité. Réduire davantage l'humanité du Sauveur, serait tomber dans l'apollinarisme, se mettre en opposition avec les grands conciles du IVe et du Ve siècle, présenter un Christ qui eût été incapable d'accomplir l'œuvre de notre Rédemption.

6° Le Christ vraiment Dieu et vraiment homme, avait une volonté divine comme il avait une volonté humaine, ayant l'une et l'autre leurs opérations respectives. Mais il y avait une conformité parfaite entre la volonté humaine

---

1. Cf. Cardinal de Bérulle, *Discours de l'Estat et des Grandeurs de Jésus* Second Discours. On remarquera que cet auteur accepte, sur le mode de l'union hypostatique, la théorie du cardinal Cajetan.

du Christ et la volonté divine, au point que la vie du Christ offre à quiconque veut bien l'étudier, le spectacle de la plus grande unité morale. De même il doit exister une conformité parfaite entre la volonté du chrétien et celle du Christ qui habite en lui. « O mon Seigneur Jésus, écrit le cardinal de Bérulle, faites que je vive et subsiste en vous, comme vous vivez et subsistez en une personne divine! Soyez mon tout et que je face partie de vous en vostre Corps mystique, comme vostre humanité est partie d'un Divin composé subsistant en deux natures si différentes... A la vérité, je me vois bien distant et éloigné de vous et de votre Humanité Sacrée, ou la dignité infinie qu'elle a par cette union divine et Personnelle; mais aussi vostre Humanité en son pur estat naturel, est éloignée de l'esprit de la Divinité qui la vivifie. Comme donc cet Esprit vivifiant et ce Verbe Eternel s'est approché d'elle en vous, ô Jésus! s'est uny à elle, s'est faict chair avec elle par une dignation infinie; daignez vous approcher de moy, vous unir à moy, vous incorporer en moy, afin que je sois, que je vive, que j'espère en vous, que je sois conduit et dirigé de vous, que je sois possédé de vous : Ainsi que l'Esprit de vostre Divinité est animant, est dirigeant, est possédant singulièrement cette Ame de cette Humanité qui luy est personnellement unie [1]. » Tel doit être l'idéal du chrétien, le terme de son action et de sa prière.

Choix d'auteurs à consulter. — A. Crampon, *La Sainte Bible*, *Épître aux Philippiens*, p. 234, note.

J.-Th. Beelen, *Com. in epist. ad Philipp.*, pp. 58-63, Louvain, 1852.

Th. Calmes, *L'Évangile selon saint Jean*, pp. 80-144.

F. Prat, *Théologie de saint Paul*, pp. 440-444.

Hefele, *Histoire des conciles*, t. II, l. IX; t. IV, pp. 20-50.

Petau, *De Incarnatione Verbi*, l. X, ch. i, pp. 7-9.

Tillemont, *Mémoires*, t. XII, pp. 433-453; t. XIV, p. 405.

Cardinal de Bérulle, *Discours de l'Estat et des Grandeurs de Jésus*, Second Discours.

L. Billot, *De Verbo Incarnato*, thes. VII, pp. 90-100.

J. Tixeront, *La christologie de Nestorius, L'Université catholique*, 15 janvier 1912.

---

1. Cf. *Discours de l'Estat et des grandeurs de Jésus, loc. cit.*

CHAPITRE II

L'HUMANITÉ DE NOTRE-SEIGNEUR.

La personne du Verbe, possédant de toute éternité la nature divine, a pris dans le temps une nature humaine qui réunissait en elle, sans mélange ni possibilité de mélange avec la nature divine, tous les éléments essentiels et toutes les propriétés de l'humanité, à l'exception de la personnalité humaine. Telles sont les conclusions des leçons qui précèdent.

Cependant nous n'avons considéré l'humanité du Christ qu'au point de vue de ses éléments constitutifs ; il reste que nous en examinions les qualités.

Le Verbe de Dieu s'est uni à notre nature humaine par une union hypostatique, afin que la nature humaine fût sa nature humaine. Il a fait cette démarche pour sauver le monde. Dans de telles conditions, il semble que le Verbe de Dieu ne pouvait s'unir qu'à une nature humaine qui fût parfaite, non seulement dans ses éléments constitutifs, mais aussi dans l'ensemble de toutes les qualités qui conviennent à l'humanité. Toutefois la perfection de la nature humaine du Christ a dû être conditionnée par la fin qu'il se proposait de réaliser. Aussi, la nature humaine que le Verbe a prise s'est-elle trouvée passible et mortelle, c'est-à-dire soumise à la souffrance jusqu'à la souffrance de la mort.

Cet assujettissement est une imperfection de la chair, qui vient encore ajouter au mystère de l'Incarnation. C'est un mystère pour nous que le Verbe de Dieu ait pu s'unir à la chair, et c'est un autre mystère qu'il ait pu s'unir à une chair aux prises avec de telles infirmités.

La passibilité et la mortalité du Christ, auxquelles il faut joindre la puissance de faire les miracles, forment ce que l'on peut appeler les trois qualités extérieures de l'humanité du Christ. Nous ne nous occuperons que des qualités plus intérieures, qui se ramènent à trois principales : la *sainteté suréminente* du Sauveur, sa *science humaine tout à fait supérieure,* l'une et l'autre alliées *aux sentiments les plus délicats et les mieux ordonnés.*

ARTICLE Ier

La sainteté du Sauveur.

Sainteté positive et sainteté négative. — La sainteté consiste dans le détachement des créatures et dans l'attachement à Dieu : *Aversio a creaturis et conversio ad Deum.* Ces deux états, dans une âme, sont en raison inverse : l'attachement à Dieu est d'autant plus grand que l'amour des créatures est moindre. C'est que la sainteté consiste dans un mouvement qui éloigne d'autant plus de la créature qu'il rapproche davantage de Dieu.

Aussi, la sainteté, dans une âme, peut-elle être considérée sous un double aspect, ou bien en tant que cette âme est détachée des créatures, ou bien en tant qu'elle est attachée ou unie à Dieu. Le premier aspect représente la sainteté négative ; le second aspect laisse voir la sainteté positive

Dans une âme d'une sainteté supérieure, comme celle de Notre-Seigneur, ce qui apparaîtra surtout et devra être mis au premier plan, ce sera la sainteté positive ; cette sainteté positive permettra d'estimer la sainteté négative.

§ I

LA SAINTETÉ POSITIVE.

Description générale. — On voit, dans le Nouveau Testament, que le Sauveur s'applique en toutes choses à obéir,

en se conformant à la volonté de Dieu son Père. L'abandon à la volonté de Dieu l'amène à recourir sans cesse à la prière. Il agit par le motif de la charité. Ses actions ont leur principe dans la vie de la grâce qu'il possède dans toute sa plénitude. Vraiment on ne saurait concevoir une sainteté positive plus admirable.

L'obéissance du Sauveur. — Faire la volonté de Dieu son Père, c'est en cela que consiste l'occupation du Sauveur[1]; c'est son pain de chaque jour[2]; aussi, ne fait-il pas son bon plaisir pour ne faire que ce qui plaît à Dieu[3]. A la fin de sa vie, s'il est un témoignage qui vient lui donner quelque satisfaction, c'est celui d'avoir fait la volonté de son Père, d'avoir accompli sa tâche, rempli son devoir[4].

Sa prière continuelle. — Il prie de grand matin[5], de jour[6], de nuit[7]. Il prie avant le conseil et l'action[8], après la tâche accomplie[9], avant le miracle[10], après le succès[11], durant sa passion[12].

Son ardente charité. — Ce qui frappe le plus dans cette belle physionomie du Sauveur, que les Évangiles nous représentent, c'est certainement la charité. C'est à peine si l'on peut dire qu'elle est un trait de son caractère, tant elle influence tous les autres, tant elle est le centre de toutes ses idées, de tous ses sentiments, de tous ses actes : Jésus est tout charité.

---

1. Luc., II, 49.
2. Joan., IV, 34.
3. *Ibid.*, VIII, 29. — *Rom.*, XV, 3.
4. Joan., XVII, 4; XIX, 30.
5. Marc., I, 35.
6. Luc., IX, 18; XI, 1.
7. *Ibid.*, VI, 12.
8. *Ibid.*, VI, 12-13.
9. *Ibid.*, V, 16.
10. Marc., VII, 34. — Joan., XI, 41-42.
11. *Ibid.*, VI, 46.
12. Matth., XXVII, 4.

Il aime les hommes, et, parce qu'il les aime, il souffre tout de leur part, plutôt que de les haïr. Il subit, sans le moindre mouvement de ressentiment, l'ingratitude perfide de Judas. Quand Pierre, le disciple de son espérance, le trahit, il jette seulement sur lui un regard. Il y a dans ce regard du Maître une telle expression d'amour et de tristesse que le disciple ingrat est saisi d'un amer sentiment de repentir : « Pierre sortit et pleura », dit saint Luc[1]. Sur la croix, il accepte la mort la plus ignominieuse, sans laisser échapper le moindre murmure. C'est qu'il aime les hommes et qu'il sait que, par cette mort, il leur procure le plus grand des biens, le salut.

La charité de Jésus n'est pas seulement celle qui supporte, c'est encore celle qui agit. Jésus regarde et comprend la misère de ceux qui souffrent : il y compatit de toute son âme et il la soulage[2]. Or, compatir à la souffrance d'autrui, la faire sienne, c'est au plus haut degré la charité agissante. C'est à ce point que saint Pierre peut dire en toute vérité que Jésus a passé en faisant le bien[3].

Enfin, si aimer c'est se dépenser avec toute son âme au

---

1. Luc., xxii, 62.

2. Dans les premiers chapitres de son Évangile, saint Marc fait le récit des débuts du ministère de Jésus en Galilée. Il écrit : « Un lépreux vint à Jésus, et, se jetant à ses genoux, il lui dit d'un ton suppliant : si vous le voulez, vous pouvez me rendre pur. Jésus, ému de compassion, étendit la main, le toucha et dit : Je le veux, sois pur. Aussitôt la lèpre le quitta et il fut purifié. » Cf. Marc., i, 40. Cet exemple manifeste toute l'activité de la charité du Sauveur. Il se rend compte de la misère de ce pauvre lépreux, que son mal exclut de la société juive, pour laquelle il est un objet de dégoût et un vil pécheur. Or, non seulement Jésus regarde et comprend cette misère, mais il en souffre, il y compatit de toute son âme : « Jésus est ému de compassion », dit l'évangéliste. Compatir de toute son âme à la souffrance d'autrui, n'est-ce pas là agir au plus haut degré ! Sa compassion le pousse jusqu'à toucher ce pauvre lépreux, ce qu'aucun juif n'eût osé faire, et, touchant le lépreux, il le guérit par le pouvoir qu'il possède. Ajoutons que ce fait n'est pas unique dans l'histoire du ministère de Jésus. On en compte un grand nombre, tous aussi édifiants, aussi instructifs et qui manifestent combien la charité du Sauveur était active. Qu'il suffise de mentionner la guérison de la fille de la Chananéenne (cf. Matth., xv, 22), celle du fils du centenier (cf. Matth., iii, 3), la résurrection du fils de la veuve de Naïm (cf. Luc., vii, 13), celle de Lazare (cf. Joan., xi).

3. *Act.*, x, 38.

point de se donner, il faut encore admirer la charité de Jésus pour nous. Il se plaît à déclarer au cours de son ministère qu'il est venu pour donner sa vie comme la rançon de la multitude des hommes[1]. Prêtre et victime de son sacerdoce, il a, en effet, versé généreusement son sang. Par ce sacrifice, il a effacé le péché des hommes.

Cependant la charité que Jésus avait pour les hommes n'était que l'une des formes de la charité qu'il avait pour Dieu, son Père. Il est impossible, en effet, d'aimer vraiment Dieu, sans vouloir, dans une mesure proportionnée, que le règne de Dieu s'établisse dans les âmes, et sans se dépenser, dans une mesure également proportionnée, à l'établissement de ce royaume. L'amour de Dieu et l'amour du prochain ne sauraient donc former qu'une même charité, ou plus exactement la charité que le chrétien doit avoir pour le prochain est la conséquence logique de la charité qu'il a pour Dieu. Il est possible de mesurer l'une par l'autre. S'il en est ainsi, l'amour de Jésus pour les hommes permet déjà de comprendre l'excellence de son amour pour Dieu son Père. Cette charité se manifeste principalement par le souci qu'il a de la gloire de Dieu le Père, par son obéissance à faire en toutes choses la volonté de Dieu, par sa fidélité à observer la Loi, parce qu'elle est à ses yeux l'expression de la volonté de son Père, par la prière constante qui l'unit à Dieu, par cette manière si spéciale, distinctive et unique, par laquelle il appelle Dieu, son Père. Il ne faut pas aller plus loin; car ce ne serait plus l'amour de la sainte âme de Jésus pour Dieu qui apparaîtrait, mais celle du Fils unique du Père, vivant avec le Père et l'Esprit-Saint dans une même communion de Vie, de Lumière et d'Amour.

Le Christ a reçu la grâce en plénitude. — Dans le prologue de l'Évangile selon saint Jean, il est écrit que le Verbe de Dieu, Vie et Lumière, mais vie vivifiante et Lumière illumi-

1. MATTH., XX, 28. — MARC., X, 45.

nant tout homme, s'est fait chair. En prenant cette chair, le Verbe lui communique la vie et la lumière au plus haut degré pour qu'elle se répande ensuite dans le cœur de tous les hommes. Ainsi le Christ, considéré dans son humanité, possède la plénitude de la vie et de la lumière, c'est-à-dire la plénitude de la grâce, et nous recevons tous de cette plénitude.

La théologie s'est emparée de cette doctrine et explique ainsi le merveilleux état de grâce du Sauveur. On lui reconnaît tout d'abord ce qu'on appelle la grâce d'union, *gratia unionis*. Elle consiste en ce que l'humanité du Sauveur, sans aucun mérite de sa part, a été unie hypostatiquement au Verbe, ne s'appartenant pas mais appartenant uniquement au Verbe, devenu le seul sujet responsable de tout ce qui s'accomplissait en elle et par elle. Cette doctrine est *de foi*, aussi bien que l'énoncé du mystère de l'Incarnation.

Voici maintenant un enseignement *commun* parmi les théologiens. L'humanité du Christ a reçu la grâce ordinaire dans toute sa plénitude. Elle a été ornée de la grâce habituelle, autant qu'il est possible à une simple créature, afin d'être rendue digne de l'union hypostatique. Dans la sainte âme du Sauveur, la grâce sanctifiante a été élevée jusqu'à la vision béatifique. Et il en a été ainsi dès le moment de l'union hypostatique[1].

Lorsqu'un homme reçoit la grâce sanctifiante, il est, en même temps, mis en possession de tout un ensemble de vertus

---

1. Cf. Thom. Aq., *De veritate*, quæst. xxix, a. 1; *Duplex ad Deum potest esse conjunctio : una secundum esse in una persona...., alia secundum operationem... Prima quidem conjunctio sine secunda ad beatitudinem non sufficit, quia nec ipse Deus beatus esset, si se non cognosceret et amaret; non enim in seipso delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur. Ad hoc ergo quod anima Christi sit beata, præter unionem ipsius ad Verbum in persona, requiritur unio per operationem, ut scilicet videat Deum per essentiam, et videndo fruatur. Hoc autem excedit naturalem potentiam cujuslibet creaturæ; soli autem Deo secundum naturam suam conveniens est. Oportet igitur, supra naturam animæ Christi aliquid sibi addi, per quod ordinatur ad prædictam beatitudinem; et hoc dicimus gratiam. Unde necesse est in anima Christi gratiam ponere.*

infuses qui doivent lui permettre d'agir surnaturellement. Ce sont les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, puis les vertus morales. Or, la sainte âme du Sauveur, afin de pouvoir agir surnaturellement, dut également recevoir les vertus infuses, mais dans la mesure où elles étaient compatibles avec la vision béatifique. Il reçut donc la vertu théologale de charité. Pourtant, il n'eut ni la foi ni l'espérance, qui sont, à l'égard de la vision béatifique, ce que le germe ou la plante sont vis-à-vis de l'arbre complètement épanoui. Il posséda aussi les vertus morales, non pas pour dominer en lui la concupiscence, parce qu'il était complètement exempt des tendances qui la constituent, mais afin d'accomplir les autres actes de ces vertus, qui sont d'user des biens de ce monde comme d'un moyen d'aller à Dieu.

Ajoutons que le Sauveur posséda la plénitude des dons du Saint-Esprit, selon ce qu'avait annoncé le prophète Isaïe[1], et qu'il reçut encore, d'une manière tout à fait unique, l'ensemble des grâces qui devaient lui permettre d'accomplir sa mission de prophète par excellence, ce que la théologie appelle *gratiæ gratis datæ*[2].

§ II

LA SAINTETÉ NÉGATIVE.

Description générale. — Si l'union hypostatique a eu pour conséquence d'exiger que l'humanité du Christ possédât la sainteté positive, à plus forte raison a-t-elle rendu nécessaire la sainteté négative. Le Verbe de Dieu a fait l'humanité qu'il a prise son humanité, au point qu'il est devenu respon-

---

1. Is., XI, 1-3.

2. Cf. L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, th. XVI, p. 130 : *At vero non fuerunt [gratiæ gratis datæ] in eo secundum eamdem rationem quam habent in aliis, sed multo eminentiori modo. Nam prophetia, discretio spirituum, sermo sapientiæ, sermo scientiæ, aliaque hujusmodi, continebantur in perfectione scientiæ tum beatæ, tum infusæ, qua anima ejus semper fuit repleta. Et similiter operatio virtutum, gratia sanitatum etc., in habitudine suæ humanitatis ad divinitatem, tanquam conjuncti instrumenti ad agens principale.*

sable de tout ce qui s'accomplissait en elle et par elle. Puisqu'il en est ainsi, on ne conçoit pas non seulement qu'elle commette le péché, mais qu'elle puisse commettre le péché : l'union hypostatique rend cette humanité inapte au péché. C'est ce que nous allons établir, en montrant l'*impeccance* du Christ, son *exemption de la concupiscence et du péché originel*, son *impeccabilité*, sa *conception miraculeuse*.

L'impeccance du Christ. — Un passage souvent exploité contre l'impeccance du Sauveur est celui qui contient le fait suivant raconté dans les trois Synoptiques[1]. Un Israélite se jette aux genoux de Jésus, et lui dit : « Bon Maître, que dois-je faire pour hériter la vie éternelle? » Jésus répond : « Pourquoi m'appelles-tu bon? Il n'y a que Dieu seul qui soit bon. » On en conclut que, par cette affirmation, Jésus se met au nombre des pécheurs.

Or, l'inexactitude de cette interprétation apparaît immédiatement, si l'on prend soin de rétablir ce texte dans son contexte. Dans la pensée du Juif que l'on considère, Jésus est un docteur de la Loi comme un autre. Il l'appelle « bon maître », ainsi qu'il l'eût fait, s'il se fût trouvé devant un docteur quelconque ; car tant est grand son optimisme qu'il ne doute pas de l'excellence morale de ceux qui parlent ou agissent au nom de Dieu. Cette illusion qu'il a dans l'appréciation qu'il porte sur les autres hommes, est encore celle qu'il a dans le jugement qu'il porte sur lui-même. Après que Jésus lui a énuméré les principaux commandements de la Loi, faisant son examen de conscience, il trouve qu'il n'a rien à se reprocher, et qu'il a tout observé quant à l'esprit et quant à la lettre. Aussi, il semble bien que ce fut uniquement pour le faire réfléchir et pour le tirer de son illusion que Jésus lui dit équivalemment : « Tu me donnes le nom de bon; mais sais-tu bien ce que tu dis; ignores-tu que Dieu seul a le droit de réclamer ce titre? » Jésus ne veut pas dire qu'il ne mérite pas le titre qui lui est

1. Matth., xix, 17. — Marc., x, 18. — Luc., xviii, 19.

décerné ; il veut seulement amener son interlocuteur à apprécier la dignité de ce titre, afin de l'attribuer avec un plus grand discernement.

L'impeccance du Christ est d'ailleurs attestée dans le Nouveau Testament. En saint Matthieu, Jésus dit qu'il est venu pour accomplir la Loi, c'est-à-dire pour la dégager de l'interprétation que lui ont donnée les scribes, et pour la perfectionner en l'élevant jusqu'à la loi de charité[1]. Aux Juifs il lance ce défi qu'aucun d'eux ne relève : « Qui de vous m'accusera de péché[2] ? » Sa sainteté morale est telle qu'il peut se donner comme le Fils de Dieu dans un sens transcendant et unique[3], qu'il peut remettre les péchés, offrir son sang comme une rançon pour les péchés des hommes[4]. Celui qui n'a point connu le péché, dira saint Paul, Dieu l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu[5]. Et vraiment, il a pris toutes nos infirmités hormis le péché[6].

De telles déclarations mettent le lecteur attentif en face de ce dilemme. Ou bien celui qui tient ce langage avait conscience de n'être en réalité qu'un homme comme nous, et alors il s'est rendu coupable de blasphème ou de folie : ou bien il avait conscience d'être en réalité exempt de tout péché, et alors il avait le droit d'assumer le titre de Fils de Dieu par excellence, il avait le droit de pardonner et d'offrir son sang pour la rémission des péchés. Le haut caractère moral de Jésus ne rend possible que la seconde partie de ce dilemme.

Enfin l'impeccance du Christ a été définie par le concile de Florence[7].

1. MATTH., V, 17.
2. JOAN., VIII, 46.
3. Voir l'étude détaillée de cette expression dans la première partie de nos *Leçons*, pp. 72-77.
4. MATTH., XX, 28 ; XXVI, 26-27. — MARC., X, 45. — LUC., XXII, 19-20.
5. *II Cor.*, V, 21. Il l' « a fait péché pour nous ». Cette formule est un hébraïsme pour dire que Notre-Seigneur a été fait victime pour le péché des hommes.
6. *Hebr.*, IV, 15.
7. DENZ., 711 : *Firmiter credit* [*Ecclesia*], *profitetur et docet, neminem unquam a viro feminaque conceptum a diaboli dominatione fuisse liberatum nisi per meritum mediatoris Dei et hominum Jesu Christi Domini nostri : qui*

L'exemption de la concupiscence et du péché originel. — Non seulement le Sauveur n'a pas commis le péché, mais il est apparu au milieu de nous sans porter en lui la cause interne du péché, c'est-à-dire la concupiscence. Par cette expression, il faut entendre ces trois tendances désordonnées vers les honneurs, les richesses, les plaisirs qui constituent le fond de notre nature corrompue[1].

Affranchie de la concupiscence, la sainte humanité du Christ a dû être, à plus forte raison, exempte du péché originel. C'est ce que le Concile de Florence définit expressément, lorsqu'il déclare que le Sauveur a été conçu sans péché, *sine peccato conceptus*.

L'impeccabilité du Christ. — Enfin l'impeccance du Christ, son exemption de la concupiscence et du péché originel, ont leur fondement dans une doctrine beaucoup plus radicale, qui, sans être formellement définie par l'Église, est pourtant un enseignement *communément* reçu et *certain*, celle de l'impeccabilité du Christ. La raison de ce dogme est facile à découvrir. Par cela même que le Verbe de Dieu a fait l'humanité son humanité, il est responsable de ce qui se passe en elle. Or, le Verbe de Dieu ne saurait être le sujet responsable d'une humanité pécheresse, ni même d'une humanité qui aurait de l'aptitude pratique au péché. Aussi, l'humanité du Christ non seulement n'a pas commis le péché, mais encore, par le fait

---

sine peccato conceptus, natus et mortuus, humani generis hostem, peccata nostra delendo, solus sua morte prostravit : et regni cælestis introitum, quem primus homo peccato proprio cum omni successione perdiderat, reservavit : quem aliquando venturum omnia Veteris Testamenti sacra, sacrificia, sacramenta, ceremoniæ præsignarunt. Cette même doctrine avait déjà été définie, par le concile d'Éphèse, déclarant que Celui qui s'était fait victime pour nous avait complètement ignoré le péché. Cf. DENZ., p. 122.

1. Souvent l'on identifie la passion avec la concupiscence. De ce qu'il n'y a pas eu de concupiscence dans le Christ, on conclut qu'il n'y a pas eu en lui de passions. Cette assertion manque tout à fait de psychologie. La concupiscence n'est pas la passion : c'est le désordre de la passion. Il y a eu dans l'âme du Christ des passions, mais des passions bien ordonnées, et par suite, totalement exemptes de concupiscence. Cette doctrine doit être développée plus loin, pp. 280-284.

de son union hypostatique, elle a été constituée inapte à porter le péché, sous quelque forme qu'il puisse être.

Comment concilier l'impeccabilité et la tentation? — Pour résoudre cette difficulté, il est bon de partir d'un exemple concret. Un enfant est devant un objet qui excite sa gourmandise. Il est tenté. Que se passe-t-il en lui? Il y a dans son imagination la représentation de tout le plaisir sensible qui résulterait de la consommation de cet objet; cette vue imaginative excite en lui la passion du désir. Sous l'influence de ce désir, la volonté est sérieusement excitée à vouloir, et, ne serait-ce la crainte d'un châtiment, on voit ce qui adviendrait bien vite. Voilà la tentation dans toute sa force. Mais, cette fois, l'enfant est devenu adulte; il se retrouve devant le même objet; son imagination lui représente encore le plaisir sensible qui résulterait de la consommation de cet objet; cependant, parce que ses passions sont pacifiées, mis en face de ce plaisir sensible, il reste froid et impassible : la tentation n'a existé que dans l'imagination.

Cet exemple permet de comprendre ce que la théologie traditionnelle enseigne sur la tentation du Christ. Dans l'âme du Sauveur, les passions étaient pacifiées et parfaitement ordonnées. Aussi, la représentation du mal l'a laissée complètement indifférente; la tentation n'a existé que dans la représentation.

Cette solution rend bien compte de la tentation de Jésus, au désert. En saint Matthieu et en saint Luc, qui contiennent le récit de cette tentation [1], on ne voit pas que Jésus ait été bien ému. Mais sûrement elle est insuffisante pour expliquer la tentation de Jésus, au jardin de Gethsémani [2].

Ici, en effet, le Christ manifeste une lutte très vive entre sa volonté humaine et la volonté de Dieu, qui se termine par cette parole : « Non pas ce que je veux, mais ce que vous voulez », dit-il à son Père. C'est bien là une tentation réelle,

---

1. MATTH., IV. — LUC., IV.
2. MATTH., XXVI, 36-42. — MARC., XIV, 32-41. — LUC., XXII, 39-46.

déterminée par la perspective de l'ignominie de la croix. Pour la comprendre, il faut se souvenir de l'économie du mystère de l'Incarnation. Le Verbe de Dieu, en s'unissant à la nature humaine, a pris une nature qui se soumît parfaitement à la volonté qu'il possède en tant que Verbe de Dieu, et qui est la même que celle de Dieu le Père. Néanmoins il ne pouvait pas faire que cette nature humaine renonçât à sa tendance constitutive et essentielle qui est de vivre. Mise en face de la mort, cette nature humaine dut exprimer cette exigence, et il fallut que la volonté divine du Sauveur intervînt pour la dominer.

Du reste, n'est-ce pas ce qu'il dit dans cette prière qu'il adresse à Dieu, son Père : « Non ce que je veux, mais ce que vous voulez. »

Comment concilier l'impeccabilité et la liberté ? — Le Christ est vraiment homme et possède une volonté vraiment humaine. Cette doctrine a été définie par l'Église contre Eutychès et les monothélites. D'autre part, par les mérites de ses souffrances et de sa mort, le Sauveur a racheté tous les hommes. Cette formule est l'énoncé du dogme de la Rédemption. Si le Christ a une volonté humaine, s'il a mérité notre salut, il s'ensuit nécessairement qu'il possède la liberté. Cette doctrine, bien qu'elle n'ait pas été formellement définie par l'Église, s'impose à notre foi comme la conclusion inévitable de deux dogmes définis.

Or, comment concilier la liberté du Christ avec son impeccabilité?

Il importe d'abord de remarquer que la difficulté ne réside pas dans la juxtaposition de ces deux termes : liberté et impeccabilité. Sans doute c'est le conflit du bien et du mal que nous constatons en nous-mêmes qui nous apporte la révélation la plus claire de notre liberté. Cependant nous devons affirmer que le pouvoir de pécher, c'est-à-dire le pouvoir de choisir le mal, n'est qu'une imperfection de notre libre arbitre; la volonté est d'autant plus libre qu'elle est plus raisonnable et plus dégagée des passions et des tendances inférieures. On peut donc concevoir une liberté s'exerçant entre

deux actes bons tous les deux, tout simplement par le choix du meilleur. Telle est, dans sa perfection idéale, la liberté de Dieu; telle est aussi, dans sa perfection relative, la liberté des saints qui deviennent d'autant plus libres qu'ils sont plus saints; telle fut la liberté de Notre-Seigneur. Elle eut avec la liberté de Dieu cet élément commun qu'elle ne put choisir que le bien; elle ressemble à la liberté des hommes en ce que cette impeccabilité dont elle jouissait ne lui était pas due par essence, mais qu'elle la tenait de son rapport avec le Verbe auquel elle appartenait en vertu de l'union hypostatique.

Voilà donc où se trouve la difficulté. L'ordre de mourir pour le salut du monde, ou bien le Christ l'a accepté librement, ou bien il l'a accepté non librement, c'est-à-dire nécessairement. S'il l'a accepté librement, c'est, semble-t-il, qu'il pouvait ne pas l'accepter, par suite qu'il pouvait désobéir à l'ordre de Dieu. Et alors que devient l'impeccabilité? S'il l'a accepté non librement, c'est-à-dire néeessairement, sa mort n'a pas été méritoire. Et alors que devient la Rédemption? Il semble donc qu'il faille ou nier l'impeccabilité ou nier la Rédemption. L'Église maintient les deux bouts de la chaîne et laisse aux théologiens le soin d'en expliquer le nœud.

Certes, ils n'y ont pas manqué, puisque le P. Pesch affirme, après d'autres auteurs, qu'il y a eu jusqu'à dix-sept opinions différentes [1]. Nous nous contenterons d'examiner les principales et les plus autorisées.

Première solution. — Selon le P. Petau, l'ordre auquel le Sauveur a obéi n'était pas un précepte rigoureux, mais un simple désir du Père que le Sauveur aurait pu, sans pécher, ne pas accepter [2].

---

1. Cf. Ch. Pesch, *De Verbo incarnato*, prop. XXVI.

2. *De Inc.*, l. IX, ch. VIII, n° 6 : *Præceptum illud et mandatum, quod Christo Pater edidisse dicitur, velut de perferendis suppliciis, ac luenda morte, non absolutum imperium videri fuisse, sed simplicem significationem consilii, ac voluntatis suæ, qua multa illi proponebat Pater ad humanam recuperandam salutem remedia : ex quibus quod vellet eligeret, adeo ut quidquid ex omnibus*

Cette opinion a pour elle cette parole de saint Jean, vérifiée d'ailleurs par l'ensemble de la vie du Sauveur : « Je fais toujours ce qui plaît à mon Père [1]. » Pourtant, si l'on examine bien attentivement la doctrine des Synoptiques, on n'a pas de peine à se rendre compte que, depuis le commencement jusqu'à la fin de son Évangile, Jésus a toujours dit qu'il était envoyé en vue du salut du monde, et qu'il a prévu et accepté la mort sanglante de la croix, comme un devoir, une charge de sa fonction messianique.

Deuxième solution. — Selon Suarez, le Christ n'aurait pas, à proprement parler, reçu tout d'abord l'ordre de mourir. Dieu le Père lui aurait proposé différents modes de racheter le genre humain. Le Sauveur aurait de lui-même accepté la mort comme étant le moyen le plus efficace, principalement pour montrer aux hommes toute l'horreur que devait leur inspirer le péché. Une fois la mort acceptée par le Sauveur, Dieu le Père aurait fait de ce moyen de salut l'objet d'un précepte rigoureux[2].

Rien ne s'oppose à ce qu'on accepte cette opinion. Pourtant l'on admettra sans doute, avec le cardinal de Lugo, que ce quasi-contrat passé entre Dieu le Père et le Sauveur paraît bien étrange [3]. Ajoutons que cette opinion n'est pas très conforme à la doctrine du Nouveau Testament, d'après laquelle le Sauveur, depuis le commencement jusqu'à la fin de sa mission, semble avoir toujours considéré la mort sanglante comme le terme de son mandat.

Troisième solution. — Vasquez a naturellement proposé une solution différente. Le Sauveur a été libre dans l'accomplissement des préceptes qu'il avait reçus, et, en particulier, dans l'exécution de l'ordre de mourir sur la croix pour le salut du

---

capesseret, id sibi gratum esse, ac placere monstraret, proindeque mandante se ac præcipiente faceret.

1. Joan., viii, 29.
2. Suarez, *De Inc.* disp., XXXVII, sect. 4, n. 9.
3. J. de Lugo, *De Inc.*, disp., XXXVI, sect. 8, n. 100.

monde. C'est que s'il ne pouvait pas ne pas accepter la mort il pouvait s'y soumettre pour tel ou tel motif, il pouvait mourir en tel ou tel temps, apporter dans son obéissance des sentiments plus ou moins intenses[1].

Cette opinion reconnaît que le Christ a toujours considéré la mort comme un devoir qui s'imposait à lui. Mais elle a le grave inconvénient de faire reposer le mérite du Christ uniquement dans l'accomplissement des circonstances de cette mort.

Quatrième solution. — La plupart des autres théologiens voient seulement dans l'opposition qui semble exister entre l'impeccabilité du Sauveur et sa liberté, la difficulté générale qui est celle de concilier la liberté avec la grâce efficace[2]. Par suite de l'union hypostatique, il est dû à la sainte humanité du Christ une grâce efficace, sans cesse renouvelée, qui détermine infailliblement sa volonté libre à faire le bien et le plus grand bien. Il est permis de comparer l'état du Sauveur à l'état d'un homme très élevé en sainteté. Plus il y a de sainteté en lui, plus la grâce efficace le soutient et l'empêche de faillir. Or, le Sauveur a possédé toute sainteté ; bien plus son humanité a été unie au Verbe de Dieu au point de ne plus s'appartenir, mais de ne plus appartenir qu'au Verbe de Dieu. En lui, la grâce efficace a été telle qu'elle a rendu pratiquement impossible le fait du péché, plus que cela, la puissance pratique de pécher. Malgré tout, de même que chez un saint, si élevé soit-il en perfection, la grâce laisse toujours subsister le libre arbitre, de même la sainteté suréminente du Christ et les grâces efficaces par lesquelles elles s'exerçaient n'ont porté aucune atteinte à sa libre volonté.

La conception miraculeuse du Sauveur. — Dieu est esprit; Dieu est la sainteté même. S'il a consenti à s'unir à la chair, il a voulu que celle à laquelle il s'unirait hypostatiquement fût exempte de tout péché, de la concupiscence, qu'elle fût impec-

1. Vasquez, disp. LXXIV, cap. v.
2. Voir la liste de ces auteurs dans Ch. Pesch, *loc. cit.*

cable. Il a voulu que la femme qui devait la concevoir fût elle-même exempte du péché originel et de la concupiscence. Dieu a demandé plus encore; il a exigé que l'humanité du Sauveur fût conçue dans le sein de Marie, par l'opération de l'Esprit-Saint. Tel est le dogme de la conception miraculeuse du Sauveur. Il est contenu d'abord dans le symbole des Apôtres [1] et dans celui de Nicée-Constantinople [2]. La définition a été renouvelée en particulier par le concile de Latran [3].

Les positions traditionnelles. — Voici comment l'on procède depuis très longtemps pour établir la thèse de la conception miraculeuse de Notre-Seigneur.

Le fruit de la promesse, pose-t-on en thèse, ne doit pas naître selon le cours naturel des générations humaines. On prouve cette assertion en voyant l'annonce de ce fait merveilleux, au commencement de l'histoire d'Israël, dans le mode tout à fait miraculeux de la naissance d'Isaac [4]; au cours de cette même histoire, dans le mode miraculeux de la naissance des deux derniers Juges [5], dans la conception miraculeuse de l'Emmanuel dont parle Isaïe [6]; à la fin de l'histoire d'Israël, dans la naissance miraculeuse de Jean-Baptiste [7]. On recourt ensuite à l'Évangile de l'Enfance où l'on constate sans peine que Jésus a été conçu d'une manière miraculeuse [8].

De ce fait on trouve un témoignage très clair dans la Tradition des Pères. « La virginité de Marie, son enfantement et de même la mort du Seigneur : ce sont là trois mystères, aujourd'hui hautement proclamés, mais qui se sont accomplis dans le silence de Dieu [9] », écrit saint Ignace d'Antioche, vers l'an

---

1. Denz., 6.
2. *Ibid.*, 86.
3. *Ibid.*, 429.
4. *Gen.*, xviii, 10-14.
5. *Jud.*, xiii. — *I Reg.* (I Sam.), i; ii, 20.
6. Is., vii, 14-17.
7. Luc., i, 13.
8. Matth., i, 18. — Luc., i, 26-38.
9. *Ad Ephes.*, xix.

106. Dans son *Dialogue avec Tryphon,* saint Justin établit un parallèle entre Ève et Marie. L'une ayant conçu le verbe du serpent, alors qu'elle était encore vierge et intègre, engendra la désobéissance et la mort; tandis que l'autre reçut la joie et la paix, quand l'ange Gabriel lui apporta la bonne nouvelle que l'Esprit du Seigneur descendrait sur elle, et que la vertu du Très-Haut la couvrirait de son ombre [1]. Si le Christ était le Fils de Joseph, écrit saint Irénée, en quoi différerait-il des autres hommes? Comment Pierre l'aurait-il proclamé le Fils du Dieu vivant? Ceux qui espèrent en un Jésus engendré par Joseph sont sous la malédiction qui pèse sur Jéchonias et sa descendance. De même qu'Adam a été fait par Dieu d'une terre vierge, ainsi le Christ a été fait par Dieu d'une mère vierge [2]. De son côté, saint Augustin enseigne que si le Christ a échappé à la tache héréditaire, c'est précisément parce qu'il a été conçu d'une manière miraculeuse [3]. Aussi Marie demeure vierge en concevant, vierge en enfantant, vierge toujours : *Concipiens virgo, pariens virgo, virgo gravida, virgo feta, virgo perpetua* [4].

On apporte ensuite une raison de convenance tirée de cette comparaison que saint Paul établit entre Adam et le Sauveur. De même que l'Esprit de Dieu a animé la poussière de la terre pour en faire le premier homme, de même il a fallu que la formation du second Adam, semblable à tous les autres hommes excepté dans le péché, se fît d'une manière contraire à l'ordre généralement suivi. Cependant il fallait que le nouvel Adam appartînt à la race du premier; car sa mission était de refaire l'œuvre qu'il avait détruite. Voici donc quel fut le mode de conception déterminé par Dieu. Dans la substance offerte par la mère issue, elle, de la race d'Adam, fut déposé par l'Esprit-Saint un germe qui devint le principe fécondant de la sainte humanité du Christ. Par cette conception miraculeuse, Jésus

---

1. *Dial.*, LXXXIV.
2. *Hær.*, l. III, XXI, 1-10.
3. *Enchrid.*, XXXVII-XLI.
4. Sermo CLXXXVI.

appartenait bien à la descendance d'Adam ; mais aussi bien que celle du premier homme, son humanité se trouvait être le fait de l'action toute spéciale de Dieu.

La critique rationaliste. — On reconnaît volontiers que cette raison de convenance est très élevée, que le témoignage de la Tradition est très clair, que les insinuations de l'Ancien Testament sont comprises d'une manière qui n'est nullement arbitraire. Mais l'on fait observer que toute cette théologie ne repose en somme que sur la doctrine de la conception merveilleuse de Jésus, contenue dans l'Évangile de l'Enfance. Aussi, l'on n'hésite pas à nier l'historicité de cet Évangile. La négation de cette historicité entraîne, pour certains, la négation du fait lui-même de la conception miraculeuse du Sauveur.

Première objection. — Il y a, dit-on, une opposition frappante entre le récit de saint Matthieu et celui de saint Luc. Saint Matthieu raconte l'adoration des Mages, la fuite en Égypte, donne saint Joseph comme n'étant que le père adoptif de Jésus. Saint Luc, au contraire, qui déclare pourtant, dans son prologue, n'écrire qu'après avoir fait des recherches exactes sur toutes choses, depuis leur origine, passe sous silence l'adoration des Mages, la fuite en Égypte, et donne saint Joseph comme étant simplement le Père de Jésus. Cette opposition est une raison suffisante pour que l'on considère ces récits comme n'ayant aucune valeur historique.

Réponse. — Saint Matthieu, dit-on, donne saint Joseph comme le père adoptif de Jésus, et saint Luc le donne comme étant le vrai père de Jésus. C'est là, ajoute-t-on, une contradiction manifeste. Or, ceci est inexact. Sans doute, saint Matthieu dit clairement que saint Joseph n'est pas le père de Jésus, lorsqu'il parle des angoisses qu'il éprouva. Mais saint Luc le dit presque aussi formellement, lorsqu'il parle des angoisses de Marie. Puis, la manière dont saint Luc dit que Joseph est le père de Jésus, est loin d'équivaloir à une affirmation de paternité proprement dite. Il déclare seulement que saint Joseph

était, comme on le croyait, le père de Jésus. D'autre part, rien n'autorise à supprimer l'incidente « comme on le croyait » ; car elle est contenue dans tous les manuscrits.

Saint Matthieu, dit-on, raconte l'adoration des Mages et la fuite en Égypte. Saint Luc, au contraire, bien qu'il déclare qu'il n'écrit qu'après avoir fait des recherches exactes sur toutes choses, depuis leur origine, passe sous silence ces deux faits. On en conclut qu'il y a là une opposition singulière.

Pourtant, on ne voit pas trop quel inconvénient il y aurait à dire que saint Luc a tout simplement ignoré ces deux faits. Du reste, à supposer qu'il les ait connus, la préoccupation historique qui semble l'avoir dirigé, expliquerait assez bien qu'il les ait omis. Dans le livre des Actes, saint Luc suit un plan facile à découvrir. Il s'applique à montrer comment l'Évangile, reçu dans la ville de Jérusalem, s'est répandu d'abord dans les différentes régions de la Palestine, puis comment il a pénétré en Syrie, en Asie Mineure, en Macédoine, à Athènes, à Rome. Le dessein de l'historien est donc d'exposer comment le christianisme est sorti du milieu juif pour se répandre dans le milieu grec, et, de là, dans le milieu romain. Plus simplement, son intention est de montrer l'expansion du christianisme. Ce plan devait nécessairement l'amener à atténuer ou à laisser de côté un certain nombre de détails. De fait, si l'on compare les Actes et les Épîtres de saint Paul, on n'a pas de peine à découvrir plusieurs omissions ou atténuations de ce genre. Dans la partie principale de son Évangile, saint Luc montre des préoccupations analogues. Son but semble être de montrer comment Jésus, après avoir prêché l'Évangile en Galilée, a été amené à porter cette même doctrine à Jérusalem. Il laisse de côté un certain nombre de faits qu'il devait connaître, mais qui ne rentraient pas dans son cadre, comme l'excursion dans le pays de Tyr et de Sidon[1], comme les voyages de Jésus à Jérusalem qui précédèrent son voyage définitif[2]. Dès lors, on est autorisé à dire que saint Luc a

1. Cf. Matth., xv, 21-31. — Marc., vii, 24-30.
2. Cf. Joan., ii, v, vii.

suivi un plan semblable dans l'Évangile de l'Enfance, et que, s'il omet de raconter l'adoration des Mages et la fuite en Égypte, c'est parce que ces récits que, selon toute vraisemblance, il connaissait aussi bien que saint Matthieu, ne rentraient pas dans le plan qu'il se proposait. Son dessein, dans cet Évangile, semble avoir été de montrer le développement de l'enfance de Jésus dans le silence et l'obscurité, dans l'obéissance à ses parents et à la Loi de Dieu. Cette explication résout, semble-t-il, l'apparente opposition entre l'Évangile de l'Enfance raconté par saint Matthieu et celui qui a été rapporté par saint Luc, et détruit l'argument sur lequel on s'appuie pour nier l'historicité de cet Évangile.

Seconde objection. — A supposer que la valeur historique de l'Évangile de l'Enfance doive être maintenue, tout au moins devrait-on rejeter la doctrine de la conception miraculeuse de Jésus qui ne peut être qu'une application du docétisme alexandrin.

Réponse. — Remarquons tout d'abord que le récit de la conception paraît inséparable de l'Évangile de l'Enfance; car ce fait est celui autour duquel tous les autres sont groupés. La conception de Jésus est annoncée par l'ange Gabriel, de même que celle de Jean-Baptiste. La réponse faite à Marie par l'ange et le signe qui lui marquera l'accomplissement de la promesse, rappellent la réponse et le signe donnés à Zacharie. Marie visite Élisabeth par suite de la nouvelle que l'ange lui a apprise, tandis que Jésus est indiqué par Jean-Baptiste, rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère. Le *Benedictus* de Zacharie est le pendant du *Magnificat* de Marie. Tout ce qui s'est accompli en Jésus s'est aussi manifesté, bien qu'avec moins d'éclat, dans les circonstances qui ont accompagné la naissance de Jean-Baptiste; c'est à ce point que Jean-Baptiste apparaît déjà, dès sa naissance, comme le signe qui annonce la naissance de Jésus. Dans de telles conditions il est impossible de séparer la conception miraculeuse de Jésus des circonstances qui accompagnèrent celle de Jean-Baptiste, ou,

ce qui revient au même, de presque tout l'Évangile de l'Enfance. Si les autres récits de l'Enfance sont historiques, il faut dire que celui de la conception merveilleuse du Christ l'est aussi; car il est celui qui commande presque tous les autres.

Troisième objection. — Ce n'est pas, dit-on, la conception merveilleuse de Jésus qui régit les récits environnants; au contraire, ce sont ces récits, dont plusieurs peuvent être historiques, qui ont donné lieu à l'interprétation docète de la conception de Jésus.

Réponse. — Cette fois l'on reconnaît qu'il est impossible de séparer le récit de la conception miraculeuse de Jésus des autres récits. Or, il semble bien que cet ensemble forme un tout qui est certainement judéo-palestinien, et qui n'a aucun rapport avec les spéculations du docétisme alexandrin. Aucune page du Nouveau Testament ne porte, en effet, un accent judéo-palestinien plus caractérisé. La sainteté pour la famille de Joseph comme pour celle de Zacharie consiste dans l'accomplissement de la Loi de Dieu, les pèlerinages au temple de Jérusalem, l'attente du Messie qui établira la domination de Dieu sur la terre. Le temple est debout et personne ne prévoit la ruine qui doit venir. Tous ces caractères sont bien la marque d'un auteur palestinien du premier siècle [1].

Conclusion. — L'Évangile de l'Enfance ne peut être qu'une de ces compositions très anciennes que saint Matthieu et saint Luc ont dû recueillir auprès des premiers disciples du Sauveur, ou bien auprès de ceux qui vécurent ensuite dans la société de Marie, et qui apprirent d'elle les origines merveilleuses de son divin Fils. Aussi, doit-on lui reconnaître le

1. Cf. M.-J. Lagrange, *Le récit de l'enfance de Jésus dans saint Luc, Revue biblique*, 1er avril 1895. — V. Rose, *Études sur les Évangiles*, ch. ii, *La conception surnaturelle de Jésus.* — A. Durand, *L'Évangile de l'Enfance*, Paris, 1907.

caractère d'un document historique. Les positions traditionnelles du dogme de la conception miraculeuse du Sauveur gardent donc toute leur valeur et n'appellent aucun changement.

ARTICLE II

La science humaine du Sauveur.

Idée générale. — Dieu et homme tout ensemble, le Sauveur a réuni en sa personne une science divine et une science humaine, de même qu'il a possédé une nature divine et une nature humaine, une volonté divine et une volonté humaine, une intelligence divine et une intelligence humaine. La science divine du Christ est infinie, aussi bien que celle du Père et du Saint-Esprit. La science humaine du Sauveur a été nécessairement finie, comme tout ce qui appartient à l'ordre des choses créées. Mais l'on se demande si, dès le début, elle a possédé toute la perfection qu'elle peut atteindre; s'il y a eu quelque ignorance et quelque progrès, en quoi ont-ils pu consister?

L'ordre qui s'impose, dans l'étude de cette question, ne peut être que l'ordre même de la controverse. Nous déterminerons en dernier lieu l'enseignement que nous devons admettre.

§ I

DOCTRINE DES PÈRES.

Doctrine des Pères grecs. — « Ce n'est pas comme ignorant que le Sauveur interroge; mais, ayant pris la nature humaine, il fait usage de tout ce qui est de l'homme, et une chose de l'homme, c'est d'interroger. Il a voulu s'accommoder aux mœurs des hommes : quoi d'étonnant[1]? » En écrivant ces lignes, Origène indiquait assez nettement que l'ignorance complète de

---

1. ORIGEN., *Comment. in Matth.*, t. X, 14; *P. G.*, XIII, 865.

certaines choses, dans l'âme humaine du Sauveur, lui paraissait inconciliable avec la haute dignité de sa personne.

Au siècle suivant, l'ignorance du Christ fut l'un des thèmes ordinaires de la polémique arienne. Le Sauveur a posé des questions, à la manière d'un homme qui cherche à s'instruire, répétaient Arius et ses disciples; il a dit qu'il ne savait pas le jour du jugement dernier; dans le temps qu'il vécut à Nazareth, saint Luc affirme « qu'il croissait en sagesse et en grâce[1] ». Ils en concluaient que Jésus n'avait pas eu toute science, et donc il n'était pas Dieu, à l'égal du Père.

Saint Athanase leur répondit, en disant que le Christ connaît le jour du jugement, comme Verbe, mais qu'il n'a pas honte d'avouer qu'il l'ignore, en raison de la nature humaine qu'il a prise[2]. Car, « puisque c'est le propre de notre nature

---

1. Luc., II, 52.

2. *Contra Arianos*, or. III, 43; *P. G.*, XXVI, 413-416 : « Pourquoi donc, sachant bien, n'apprend-il pas clairement à ses disciples? Puisqu'il ne l'a pas dit, personne ne doit le chercher avec trop de curiosité : « Car, qui a connu la pensée « du Seigneur, ou qui a été son conseiller? » (*Rom.*, XI, 34). Mais pourquoi, alors qu'il le savait, a-t-il dit pourtant : « Ni le Fils ne le connaît [le jour du jugement]? » (Marc., XIII, 32). Aucun fidèle ne saurait l'ignorer, me semble-t-il, il a parlé ici à cause de la chair, comme homme. En effet, une pareille imperfection n'a pu appartenir au Verbe, mais à la nature humaine, dont le propre est d'ignorer (Οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἐλάττωμα τοῦ Λόγου ἐστὶν, ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, ἧς ἐστιν ἴδιον καὶ τὸ ἀγνοεῖν). Ceci, du reste, se comprend aisément si l'on considère sans parti pris quand et à qui le Sauveur a dit ces paroles. Ce n'est pas lorsqu'il a créé le ciel, ni lorsqu'il disposait toutes choses dans le sein du Père, ni avant qu'il se fît homme, mais lorsqu'il se fut fait chair. C'est pourquoi tout ce qu'il dit, devenu homme, à la manière des hommes, doit être mis sur le compte de la nature humaine. Il est bien évident que c'est le propre du Verbe de connaître les créatures, de n'en ignorer ni le principe, ni la fin, puisque ce sont ses œuvres. Assurément, quand, dans l'Évangile, parlant de lui-même, comme homme, il dit : « Père, « l'heure est venue, glorifiez votre Fils » (Joan., XVII, 1), il montre clairement que cette heure de la fin des choses, il la connaît clairement comme Verbe, mais qu'il l'ignore comme homme. C'est, en effet, le propre de l'homme d'ignorer surtout ces choses. Mais cela même est un effet remarquable de la bienveillance et de la bénignité du Sauveur. Parce qu'il s'est fait homme, il n'a pas rougi de dire, à cause de la chair, celle qui ignore : « Je ne sais pas », afin de nous montrer que sachant comme Dieu, il ignore comme fait chair (Ἐπειδὴ γὰρ γέγονεν ἄνθρωπος οὐκ ἐπαισχύνεται διὰ τὴν σάρκα τὴν ἀγνοοῦσαν εἰπεῖν· Οὐκ οἶδα, ἵνα δείξῃ ὅτι εἰδὼς ὡς Θεὸς, ἀγνοεῖ σαρκικῶς). C'est pourquoi il n'a pas dit : « Ni le Fils de Dieu ne sait pas », afin que la divinité ne parût pas ignorer, mais seulement « ni le Fils », afin que cette ignorance apparût être celle du Fils né des hommes. »

d'ignorer, comme d'avoir faim et le reste, il a fallu que le Christ montrât l'ignorance de l'homme dans son humanité : d'abord, pour prouver la réalité de sa nature humaine, ensuite, afin qu'ayant l'ignorance des hommes dans son corps, il pût présenter à son Père l'humanité délivrée et purifiée de toute tare, sainte et parfaite[1] ». De même, affirme le saint Docteur, l'accroissement en sagesse, dont parle saint Luc, doit s'entendre non pas de la sagesse divine du Sauveur, mais de la sagesse humaine[2].

L'opinion de saint Athanase fut partagée par saint Grégoire de Nazianze[3], saint Grégoire de Nysse[4], saint Cyrille d'Alexandrie[5].

Une telle manière de parler, chez un aussi grand nombre de Pères, n'a pas manqué d'émouvoir bon nombre de théologiens anciens et surtout modernes. A ce sujet, le P. Petau fait cette très juste remarque : « Ce fut plutôt par mode de conciliation et de concession que les Pères énoncèrent cet avis; ils voulurent presser les ariens par une argumentation très vive, beaucoup plus qu'ils n'eurent l'intention d'exposer des vues personnelles. Il leur suffisait, en effet, pour le moment, de montrer que les paroles du Sauveur, de quelque manière qu'on les interprétât, n'allaient pas contre sa divinité, ni contre sa génération éternelle[6]. » C'est, en effet, le défaut naturel de notre esprit de séparer trop souvent les paroles d'un Père des circonstances dans lesquelles il les a dites. Interprétées, comme elles doivent l'être, en raison des hérétiques auxquels elles s'adressaient, elles perdent une grande partie du sens qui a pu tout d'abord nous étonner et nous choquer.

Et, cependant, nous avouons que cette réponse nous semble insuffisante. Si l'on prend soin d'examiner plus atten-

---

1. *Ad Ser.*, epist. II, 9; *G. P.*, XXVI, 624.
2. *Contra Arianos*, or. III, 52.
3. Or. XXX, 15; *P. G.*, XXXVI, 124.
4. *Adversus Apollinarem*, 24; *P. G.*, XLV, 1176.
5. *Quod unus sit Christus; P. G.*, LXXV, 1331. — *Contra Theodoretum*, anath. IV; *P. G.*, LXXVI, 416.
6. *De Incarnatione*, l. XI, c. II, n. 8.

tivement la doctrine des Pères grecs sur la science du Christ, on s'aperçoit qu'elle est beaucoup plus complexe qu'il ne semble à première vue. Saint Athanase, après avoir énoncé les paroles que nous avons rapportées, ajoute presque aussitôt que le progrès de Jésus en sagesse consistait « dans une *manifestation* de plus en plus complète de sa divinité[1] ». Saint Grégoire de Nazianze dit que « la sagesse que le Christ possédait *se manifesta* peu à peu[2] ». Saint Cyrille d'Alexandrie fait remarquer que le Sauveur « mesurait à son âge la *manifestation* de ses prérogatives[3] », ou qu' « il *montrait plus de sagesse à mesure qu'il grandissait* pour se conformer à la manière d'être des hommes[4] ».

Voilà des propos qui semblent contredire les premières affirmations. D'une part, l'on dit que le Christ comme homme a ignoré; d'autre part, l'on affirme que le Christ comme homme n'a rien ignoré, mais qu'il s'est contenté de mesurer à son âge la manifestation de sa science. La contradiction ne saurait être qu'apparente, personne n'en doute; et les secondes affirmations, aussi bien que les premières, appartiennent à la pensée des Pères. Une explication très simple vient tout concilier. Sans doute, le Christ a ignoré bien des choses, comme homme, c'est-à-dire par ses lumières purement humaines et naturelles. Et pourtant, ces choses il les savait, comme homme, mais par des lumières surnaturelles, auxquelles participait son humanité, à cause de l'union hypostatique. Selon que l'âge et les circonstances le demandaient, il apprenait de science naturelle ce qu'il savait de science surnaturelle. Ainsi, il apprenait ce qu'il avait ignoré; il progressait en science, mais d'un progrès d'un caractère spécial, c'est-à-dire conforme à sa dignité de Verbe incarné. Telle nous semble être la pensée de saint Athanase et des Pères qui ont parlé comme lui. Ils préludaient aux distinctions que feraient plus tard les scolastiques. Ceux-ci re-

1. *Contra Arianos*, or. III, 52-53.
2. Or. XLIII, 38; *P. G.*, XXXVI, 548.
3. *Adversus Nestorium*, l. III, c. IV; *P. G.*, LXXVI, 153.
4. *Thesaurus*, assert. XXVIII; *P. G.*, LXXV, 428.

connaissent, en effet, dans l'âme humaine du Christ, une double science, l'une surnaturelle, la science de vision et la science infuse, qui lui est accordée à cause de l'union hypostatique, et qui est parfaite dès l'origine; l'autre est la science purement naturelle, capable de progrès.

Contre les semi-ariens qui continuaient les traditions de leurs aînés, saint Jean Chrysostome eut des paroles plus catégoriques. « Quand le Sauveur dit que « pas même le Fils ne sait le jour du jugement final », c'est pour empêcher les apôtres non seulement de l'apprendre, mais même de le demander. Que ce soit dans cet esprit qu'il ait parlé, nous en avons la preuve, si nous considérons comment, après sa résurrection, il refréna la curiosité trop grande de ses disciples. Antérieurement, il leur avait dit que la fin des temps serait indiquée par des signes nombreux, et voici qu'il leur dit simplement qu'il ne leur appartient pas de connaître le temps et le moment. Si le Fils de Dieu avait ignoré cela, et quand donc l'eût-il appris? Est-ce avec nous? Et qui donc oserait dire cela? Il connaît le Père et aussi clairement que le Père connaît le Fils, et il ignorerait ce jour! En outre, l'Esprit-Saint scrute les profondeurs de Dieu, et lui aussi il ne connaîtrait pas ce jour! Il le sait et comment il jugera et comment il pénétrera les secrets de chacun d'entre nous. Et l'on veut qu'il ait ignoré des choses beaucoup moins importantes! Comment donc, si tout a été fait par lui, et que, sans lui, rien n'a été fait, pourrait-il ignorer ce jour? Celui qui a fait les siècles, a fait aussi les temps et donc aussi le jour. Comment ignorerait-il ce qu'il a fait[1]? »

Les Pères latins. — Parmi les Pères latins, quelques-uns ont accepté la manière de parler de saint Athanase. Si le Christ a manifesté quelque ignorance, écrit saint Hilaire, comme s'il a eu faim, soif, s'il a pleuré, ce ne peut être que dans son humanité[2]. De même, saint Fulgence argumente de ce fait

1. *In Matth.*, homil. LXXVII, 1; *P. G.*, LVIII, 703.
2. *De Trinitate*, l. IX, 15; *P. L.*, X, 342 : *Non ergo quia nescire se diem*

que le Christ a manifesté de l'ignorance pour montrer qu'il avait une âme humaine[1]. Ce langage était inspiré par les mêmes préoccupations apologétiques que celui des Pères grecs; aussi, doit-il s'expliquer par les mêmes raisons. Saint Ambroise sait que, de son temps, beaucoup affirment que le Christ, en tant qu'homme, a ignoré complètement certaines choses. Pour lui, il estime que cette ignorance a été seulement apparente[2].

La plupart des Pères latins acceptèrent le langage très ferme de saint Jean Chrysostome. Si l'Évangile parle de progrès dans la science humaine du Sauveur, il ne peut être question que de manifestations successives d'une science surnaturelle parfaite dès l'origine. A cet égard, saint Augustin a des déclarations aussi nettes que possible. Ce que les apôtres ne devaient pas savoir, le Sauveur disait qu'il l'ignorait lui-même; il disait qu'il savait ce qu'ils devaient savoir[3].

---

et momentum Filius dicit, nescire credendus est, sicuti neque cum secundum hominem aut flet, aut dormit, aut tristis est, Deus obnoxius esse aut lacrymis aut timori, aut somno est confitendus; sed salva Unigeniti in se veritate, secundum carnis infirmitatem, fletum, somnum, inediam, sitim, lassitudinem, metum, pari necesse est secundum hominem natura, dici atque horæ professus esse intelligatur inscientiam.

1. *Ad Trasim. reg.*, l. I, 8; *P. L.*, LXV, 231.

2. *De fide*, l. V, 220 : *Mavult enim Dominus nimio in discipulos amore propensus, petentibus his quæ cognitu inutilia judicaret, videri ignorare quod noverat, quam negare ; plusque amat nostram utilitatem instruere quam suam potentiam demonstrare* — 221. *Sunt tamen plerique non ita timidiores ut ego; malo enim alta timere, quam sapere : sunt tamen plerique eo freti quod scriptum est : Et Jesus proficiebat ætate et sapientia et gratia apud Deum et homines* (Luc., II, 52), *qui dicant confidenter quod secundum divinitatem quidem ea quæ futura sunt, ignorare non potuit, sed secundum nostræ conditionis assumptionem ignorare se quasi Filium hominis ante crucem dixit*..... 222. *Filius qui cum hominibus conversatus est, et hominem egit, et carnem suscepit, nostrum assumpsit affectum, ut nostra ignoratione nescire se diceret non quia aliquid ipse nesciret; nam etsi homo in veritate corporis videbatur, erat tamen vita, erat lux, et virtus exibat de eo quæ vulnera sauciorum majestatis suæ auctoritate sanabat.*

3. *De Trinitate*, l. I, XII; *P. L.*, XLII, 837 : *Hoc enim nescit, quod nescientes facit, id est, quod non ita sciebat ut tunc discipulis indicaret : sicut dictum est ad Abraham : « Nunc cognovi quod timeas Deum »* (*Gen.*, XXII, 12), *id est, nunc feci ut cognosceres, quia et ipse sibi in illa tentatione probatus inno-*

Il n'y a eu aucune ignorance dans l'âme humaine du Sauveur, parce qu'elle était unie au Verbe. Dès l'origine, elle a possédé une science parfaite[1].

Cette manière de voir était celle de presque tous les contemporains de l'évêque d'Hippone, du moins dans l'Église d'Occident. La preuve en est dans la condamnation de Léporius. En 427, ce moine se mit à enseigner, entre autres erreurs, l'ignorance du Christ. Saint Augustin lui fit signer une rétractation, dans laquelle il disait qu'il avait, en effet, enseigné que le Christ, en tant qu'homme, avait eu de l'ignorance. Mais il déclarait rejeter maintenant et anathématiser son ancienne doctrine, attendu que l'ignorance n'avait pu se rencontrer dans l'intelligence humaine de Celui qui avait éclairé les prophètes. Or, cette rétractation fut approuvée et signée par cinq évêques du nord de l'Afrique ou du sud des Gaules[2].

Les Agnoètes. — Comme on le voit, les Pères grecs aussi bien que les Pères latins ont enseigné que le Christ, en tant qu'homme, avait possédé, dès l'origine, une science surnaturelle aussi parfaite que possible. Quant à sa science naturelle, elle a pu progresser. Le Sauveur apprenait donc de science humaine ce qu'il n'avait su d'abord que de science surnaturelle; il manifestait ainsi, en lui-même, aux hommes, une certaine ignorance et un certain progrès.

Or, au commencement du VIe siècle, des monophysites ayant à leur tête Thémistius, diacre d'Alexandrie, se mirent à professer que le Sauveur avait ignoré entièrement le jour du jugement. On les appela les agnoètes[3]. Cette doctrine était étrange de leur part. Monophysites purs, ils eussent dû ad-

---

tuit..... Hoc ergo inter illos nesciebat, quod per illum scire non poterat. Et hoc solum se scire dicebat, quod eos per illum scire oportebat.

1. *De peccatorum meritis*, l. II, 48 ; *P. L.*, XLIV, 180 : *Quam plane ignorantiam nullo modo crediderim fuisse in infante illo, in quo Verbum caro factum est, ut habitaret in nobis, nec illam ipsius animi infirmitatem in Christo parvulo fuerim suspicatus, quam videmus in parvulis.*

2. *Liber emendiationis*, 10; *P. L.*, XXXI, 1230.

3. Cf. A. Vacant, art. *Agnoètes*, dans *Dict. de théol. cath.*

mettre que, dans le Christ, la nature humaine avait été absorbée par la nature divine; par suite, loin de diminuer les prérogatives du Sauveur, ils auraient dû les exalter. Mais ils n'étaient pas des monophysites purs, et ils prétendaient que la nature du Christ était une mixtion de la nature divine et de la nature humaine, capable de corruption selon la chair, et d'ignorance selon l'esprit.

Euloge, patriarche d'Alexandrie, réfuta Thémistius dans un traité intitulé *Contre les Agnoètes*. Il y soutenait que l'humanité du Sauveur, puisqu'elle est unie hypostatiquement au Verbe de Dieu, ne peut ignorer ni le présent, ni l'avenir[1]. Saint Grégoire le Grand écrivit à Euloge une première lettre pour le féliciter de son traité[2]. Il lui écrivit une seconde lettre, où il formulait la distinction qui avait dû guider les Pères du IVe et du Ve siècle dans leurs affirmations en apparence contradictoires. Le Christ, disait-il, a connu le jour du jugement dans sa nature humaine, non, il est vrai, par les lumières de sa nature humaine, mais par des lumières surnaturelles[3].

§ II

LA THÉOLOGIE SCOLASTIQUE.

Principe directeur. — Pour montrer quelle a été la science du Christ, saint Thomas part de ce principe : « Le Verbe de Dieu, s'il s'incarne, doit prendre une humanité qui possède toutes les perfections qui conviennent à l'humanité, excepté celles qui seraient contraires à la fin de l'incarnation, comme seraient la personne humaine, l'exemption de la souffrance et de la mort[4]. » Ce principe amène le saint Docteur à dis-

---

1. Ce traité est résumé dans PHOTIUS, *Biblioth.*, cod. CCXX; *P. G.*, CIII, 1081.
2. *Epist.*, l. X, epist. XXXV ; *P. L.*, LXXVII, 1091.
3. *Ibid.*, epist. XXXIX : *Incarnatus Unigenitus factusque pro nobis homo perfectus, in natura quidem humanitatis novit diem et horam judicii, sed tamen hunc non ex natura humanitatis novit. Quod ergo in ipsa novit, quia Deus homo factus, diem et horam judicii per deitatis suæ potentiam novit.*
4. Ce principe résume assez bien les quatre articles de *Sum. theol.*, IIIa, q. V. — Suarez l'a énoncé sous cette forme : *Anima Christi a principio habuit omnem*

tinguer dans le Christ deux sciences : l'une qu'il possède en tant que Dieu et qui est infinie; l'autre qu'il possède en tant qu'homme, en tant qu'il a une intelligence humaine [1]. C'est cette dernière qu'il considère.

La vision béatifique. — L'intelligence humaine du Sauveur dut posséder tous les dons qu'une intelligence humaine peut recevoir.

C'est, d'abord, dans l'ordre surnaturel, la connaissance de vision directe, immédiate, intuitive de Dieu, qui entraîne, dans la volonté, un bonheur infini. On l'appelle la vision béatifique.

Il est *certain* que l'intelligence humaine du Sauveur fut mise en possession de la connaissance de vision directe, d'une façon suréminente [2], et dès le commencement [3]. Aussi, à partir de ce moment, et beaucoup plus que n'importe quelle autre

---

perfectionem, cujus carentia necessaria aut utilis non fuit ad nostram Redemptionem. De Inc., disp. XXXII.

1. *Sum. theol.*, IIIª, q. IX, a. 1 : *Non autem fuit conveniens quod Filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, utpote qua mediante totum humanum genus ad perfectum erat reducendum. Et ideo oportuit quod anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quæ esset propria perfectio ejus. Et ideo oportuit in Christo esse aliquam scientiam præter scientiam divinam : alioquin anima Christi esset imperfectior animabus aliorum hominum.*

2. *Ibid.*, q. X, a. 4 : *Visio divinæ essentiæ convenit omnibus beatis secundum participationem luminis derivati in eos a fonte Verbi Dei. Hinc autem Verbo Dei propinquius conjungitur anima Christi, quæ est unita Verbo in persona, quam quævis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis, in quo Deus videtur ab ipso Verbo, quam quæcumque alia creatura. Et ideo præ ceteris creaturis perfectius videt ipsam primam veritatem, quæ est Dei essentia.* Un décret du Saint-Office, en date du 5 juin 1918 (cf. *Acta Ap. Sed.*, juil. 1918), ordonne d'enseigner, comme *certaine*, cette doctrine du saint Docteur.

3. Cette conclusion, qui est tout à fait selon l'esprit de la doctrine de saint Thomas, est affirmée par SUAREZ, *De Inc.*, disp. XXV, sect. 1, n. 4 : *Christus semper fuit Filius Dei naturalis ; ergo hæres; ergo possessor ; neque enim tempore indigebat ad fruendum hæreditate; neque interventura erat mors Patris, ut Filius in possessionem mitteretur ; neque propter ætatem impediri poterat, ut supra ostensum est... Non est credibile divinam personam non statim ditasse naturam suam omnibus donis gratiæ et gloriæ, et omnem contrariam imperfectionem ab anima sua abjecisse ; carere autem felicitate magna est imperfectio quæ nec nobis erat necessaria, nec divinam personam decebat.*

créature élevée en grâce et en gloire, contempla-t-elle le Verbe et l'essence divine. Pourtant, elle ne pouvait saisir toute la divinité; car Dieu seul peut se comprendre adéquatement[1]. Mais, en Dieu, elle voyait tous les êtres, passés, présents et futurs[2].

La science infuse. — Sous ce nom, l'on entend une science due à des lumières préternaturelles, communiquées immédiatement par Dieu. Cette science est à deux degrés, selon qu'il s'agit d'une science due à des lumières préternaturelles et à laquelle l'homme n'eût pu s'élever par son propre travail, ou bien d'une science due en fait à des lumières préternaturelles, mais à laquelle l'homme eût pu parvenir.

Or, l'intelligence humaine du Sauveur fut mise en possession de la science infuse, tout au moins de la science infuse de premier degré[3].

Il ne lui suffisait pas, en effet, de voir Dieu et de voir en Dieu tous les êtres, par la vision béatifique; il convenait encore qu'elle connût les êtres en eux-mêmes, et par les propres lumières qui servent à les saisir[4].

---

gna est imperfectio quæ nec nobis erat necessaria, nec divinam personam decebat.

1. *Sum. theol.*, IIIa, q. x, a. 1 : *Sic facta est unio naturarum in persona Christi, quod tamen proprietas utriusque naturæ inconfusa permanserit, ita scilicet quod increatum manserit increatum, et creatum manserit infra limites creaturæ. Est autem impossibile quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam, eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam.* Le concile de Bâle (1435) a condamné la proposition suivante : *Anima Christi videt Deum tam clare et intense quantum clare et intense Deus videt seipsum.* Cf. Mansi, t. XXIX, p. 109.

2. *Ibid.*, a. 2.

3. Pour ce qui est de la science infuse de second degré, dite *scientia infusa per accidens*, par opposition à la science infuse de premier degré, dite *scientia infusa per se*, bon nombre de théologiens estiment qu'elle ne fut pas accordée au Christ. C'est qu'elle semble faire double emploi avec la science acquise. Cf. Thom. aq., *Sum. theol.*, IIIa, q. ix, a. 3-4. — Vasquez, *De Inc.*, disp. XLV, c. ii. — Ch. Pesch conclut l'exposé des opinions à ce sujet, en disant qu'on peut ne pas voir dans l'âme du Christ toute cette science infuse par accident : *Licet totam hanc scientiam per accidens infusam negare.* Cf. *Christologia*, sect. VI, prop. XXI, p. 132.

4. *Sum. theol.*, IIIa, q. ix, a. 3 : *Ita præter scientiam divinam et increatam, est in Christo secundum ejus animam scientia beata, qua cognoscit Verbum,*

Par cette science, le Sauveur fut mis en possession de toutes les connaissances que possèdent les anges au sujet des créatures spirituelles et matérielles ; il fut mis au courant de toute l'économie surnaturelle qui s'attachait à son œuvre rédemptrice ; il sut tout ce que la révélation peut enseigner aux hommes par le don de prophétie et par les autres dons de l'Esprit-Saint[1].

Cependant, cette science n'était pas tout entière en acte ; elle existait à l'état d'habitude, et se présentait actuellement à l'intelligence du Sauveur, tantôt sous un aspect tantôt sous un autre, selon qu'il le voulait[2].

La science acquise ou expérimentale. — Ayant droit à une nature humaine aussi parfaite que possible, le Christ dut avoir, et au degré le plus élevé, la faculté de se représenter le monde matériel, la faculté d'abstraire et celle de comprendre les réalités. Or, cette science à laquelle l'intelligence s'élève par l'élaboration des données sensibles s'appelle la science acquise ou expérimentale[3].

---

et res in Verbo ; et scientia infusa, sive indita, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanæ menti proportionatas.

1. Ch. Pesch, *Christ.*, sect. VI, prop. XXI, p. 133.

2. *Ibid. : Non quidem putandum est omnia hæc objecta semper actu præsentia fuisse menti Christi per scientiam infusam, quia hæc objecta non apparent in aliquo objecto primario, in quo possint unico actu omnia cognosci, neque Christus potuit tot simul actus habere quot sunt objecta, quia hoc virtutem connaturalem creaturæ excedit. Ergo Christus pro voluntate sua modo hæc modo illa objecta considerabat, et quidem probabilius hi actus fiunt per modum simplicis intelligentiæ sine discursu quia hæc scientia propter suam perfectionem non indiget discursu.*

3. *Sum. theol.*, IIIa, q. IX, a. 4 : *Nihil eorum quæ Deus in nostra natura plantavit, defuit humanæ naturæ assumptæ a Dei Verbo. Manifestum est autem quod in humana natura Deus plantavit non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Unde necesse est dicere, quod in anima Christi fuit non solum intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens. Si autem in aliis Deus, et natura nihil frustra faciunt, multo minus in anima Christi aliquid fuit frustra. Frustra autem est quod non habet propriam operationem ; cum omnis res sit propter suam operationem. Propria operatio intellectus agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatibus : unde dicitur in l. III de Anima quod intellectus agens est quo est omnia facere. Sic igitur necesse est dicere, quod in Christo fuerint aliquæ*

Ainsi, le Sauveur acquit la connaissance de tout ce qu'un homme de son époque pouvait apprendre expérimentalement[1]; ce fut par ses propres efforts, c'est-à-dire sans le secours des hommes[2] ou des anges, et avec la plus grande facilité[3].

Mais, à quelque temps de son âge qu'on le considérât, il savait toujours aussi parfaitement que possible tout ce qu'il était convenable qu'il sût. De la sorte, la science acquise du Sauveur, bien qu'elle ait passé par un développement continu, a toujours été parfaite[4].

Cette doctrine d'une science acquise et progressive permet d'expliquer tous les textes de l'Évangile, où il est question d'ignorance et de progrès dans l'âme du Sauveur.

§ III

ESSAIS DE THÉOLOGIE RATIONALISTE CONDAMNÉS PAR L'ÉGLISE.

Théologie d'Hermann Schell. — Selon cet auteur, le Christ, en tant qu'homme, a possédé une science extraordinaire due à des lumières naturelles, mais singulièrement fortifiées par des lumières surnaturelles. Cependant, il n'a pas eu la con-

---

species intelligibiles, per actionem intellecus agentis in intellectu possibili ejus receptæ; quod est esse in ipso scientiam acquisitam, quam quidam experimentalem nominant.

1. *Sum. theol.*, IIIª, q. XII, a. 1.
2. *Ibid.*, a. 3.
3. *Ibid.*, a. 4.
4. *Ibid.*, a. 2 : *Quia inconveniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus sit quædam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiæ fuerit, qui per hujusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari; ex hoc scilicet quod intellectus agens post primas species intelligibiles abstractas a phantasmatibus poterat etiam alias et alias abstrahere.* Sur ce point la pensée du saint Docteur a varié, ainsi qu'il l'avoue lui-même bien simplement dans le corps de l'article. Dans *In III Sent.*, dist. XIV, q. I, a. 3, sol. 5, ad 3um, il avait dit que l'intelligence humaine du Christ n'avait pas eu besoin de former, par son énergie propre, les *species impressæ* nécessaires à la connaissance des choses et des personnes au milieu desquelles il se trouvait; ces *species impressæ* auraient été infuses.

naissance universelle de toutes choses. En effet, une telle science est impossible à l'intelligence humaine, quelque perfectionnée qu'elle soit, dans les conditions de l'existence terrestre; le cerveau humain ne suffirait pas à une vie intellectuelle aussi riche.

De plus, si l'on accorde à l'intelligence humaine du Christ la connaissance de tout, cette connaissance fût-elle d'ordre surnaturel, que peut bien être la science acquise? Le Sauveur aura seulement semblé apprendre des choses qu'il savait déjà; il aura semblé ignorer, semblé progresser. Ce simulacre, fût-il inspiré par le dessein qu'aurait eu le Sauveur de nous montrer qu'il était homme, paraît étrange et contraire au plan de Dieu, qui était que le Verbe se fît homme comme nous, semblable à nous en tout, excepté dans le péché. Du reste, Jésus a dit qu'il ne savait ni le jour, ni l'heure du grand jugement. S'il a dit qu'il ne le savait pas, ce ne peut être que parce qu'il ne le savait pas.

Faudra-t-il conclure que la science du Christ a été imparfaite? Non, ce serait une exagération. Il faut seulement la limiter « économiquement » à la mission que le Sauveur se proposait de remplir sur la terre. A quelque moment de sa vie qu'on le considère, le Sauveur a toujours connu ce qu'il convenait qu'il sût pour l'accomplissement de sa charge messianique. Mais, de même qu'en s'incarnant dans une nature humiliée, il a renoncé à la gloire humaine, de même il a renoncé à l'omniscience. Ce renoncement n'a été que l'un des aspects de son abaissement[1].

Critique de cette doctrine. — La pensée, chez l'homme, ne s'exerce qu'en fonction du cerveau. Si le Christ a été un homme comme nous, dit-on, son cerveau n'a pu suffire à une science aussi extraordinaire, en d'autres termes le cerveau de Jésus enfant n'a pu se prêter ni à la science de vision,

1. H. SCHELL, *Katholische Dogmatik*, t. III, p. 142-147, Paderborn, 1892-1893. — Sur la personne et l'œuvre d'H. Schell, voir SCHMIED-MULLER, *Un théologien moderne : Hermann Schell, Annales de Philosophie chrétienne*, septembre 1906 et février 1907.

ni à la science infuse, si surtout l'on affirme que ces deux sciences ont été parfaites dès le début. Or, cette difficulté s'inspire d'un principe faux. Car, ainsi que l'observe le cardinal de Lugo, la vision béatifique et la science infuse ne sont pas des opérations du composé humain; ce sont des opérations de l'âme seule ou bien toute transformée par la grâce de Dieu, parvenue à son suprême épanouissement, ou bien surélevée par des dispositions et un concours préternaturels. L'âme du Sauveur, bien plus l'âme de Jésus enfant était donc capable de recevoir la vision béatifique et la science infuse [1].

La théologie de saint Thomas sur la science du Christ, dit-on en second lieu, ne se comprend bien que si l'on se place au point de vue auquel il a voulu se mettre, et qui est un point de vue tout subjectif. Si le Verbe s'incarne, affirme le saint Docteur, il doit prendre une chair qui ait toutes les perfections compatibles avec la fin de l'Incarnation. Donc, il doit avoir la vision béatifique, la science infuse, la science acquise. Or, poursuit-on, il faut avouer qu'une telle construction devra nécessairement paraître bien artificielle à celui qui l'envisagera du point de vue objectif, c'est-à-dire du point de vue des réalités connues. Est-il nécessaire que l'intelligence humaine du Sauveur connaisse la même chose de tant de manières? Ne lui suffisait-il pas de la connaître d'une seule?

Cette objection, spécieuse à première vue, nous semble procéder d'une connaissance insuffisante de la théologie qu'elle critique. Si, à la façon de saint Thomas, on établit une distinction très nette entre la science infuse et la science expérimentale,

---

1. *De Inc.*, disp. XXI, sect. 1, n° 5-11 : *Christus non habuit regulariter ullam operationem humanam nisi dependenter ab organis et dispositionibus connaturalibus, sicut alii homines; nec enim ambulabat donec habuit organa bene disposita, nec loquebatur in infantia... Ergo nec habuit operationem humanam phantasiæ ante organum bene dispositum; ergo nec operationem humanam intelligendi quia hæc tam pendet a phantasia quam phantasma ab organo disposito. Dixi operationem humanam intelligendi, ut excludam scientiam beatam et infusam et connaturalem animæ separatæ; hæ enim non erant operationes hominis ut hominis, sed operationes animæ solius independentes omnino a materia.*

— ce qui a lieu si l'on ne reconnaît pas au Christ la science infuse de second dégré, — ces deux sciences portent sur des objets différents et ne font pas double emploi. Sans doute, l'âme humaine du Sauveur sait de connaissance de vision tout ce qu'elle sait de science infuse et tout ce qu'elle apprit de science expérimentale. Mais il ne lui suffisait pas, écrit saint Thomas, de voir Dieu, et de voir en Dieu tous les êtres, par la vision béatifique; il convenait encore qu'elle connût les êtres en eux-mêmes et par les propres lumières qui servent à les saisir [1]. Autre chose est voir les êtres dans leur idéal divin, autre chose est les voir en eux-mêmes, dans leur réalisation concrète. Quelque chose eût donc manqué à la science humaine du Sauveur, s'il n'avait pas eu la science infuse et expérimentale [2].

Aussi, la théologie de saint Thomas sur la science humaine du Christ nous semble-t-elle satisfaisante. En donnant cet enseignement, l'illustre Docteur et ceux qui se sont mis à son école, n'ont pas eu la prétention d'éclairer d'un jour parfaitement lumineux la conscience du Sauveur. Mieux que n'importe qui, ils savaient que, s'il est si difficile à l'individu de se connaître lui-même, à combien plus forte raison serait-il insensé de vouloir pénétrer jusqu'au fond de l'âme humaine, que le Verbe a faite sienne par l'union hypostatique. Du moins, ils ont expliqué le mystère autant que notre pauvre intelligence est en droit de l'exiger. Après tout, dans leur doctrine, « il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir », s'il reste « assez d'obscurité pour ceux qui ont la disposition contraire [3] ».

---

1. *Sum. theol.*, III[a], q. IX, a. 3.

2. On lit en plusieurs ouvrages que saint Bonaventure n'a pas accordé la science infuse à l'âme humaine du Sauveur, parce qu'elle lui avait semblé inutile. Nous nous sommes reporté à toutes les références que l'on indique, et nous n'avons rien trouvé de semblable. Voici, au contraire, ce que ce saint Docteur affirme : *Habitus et species impressæ fuerunt ipsi animæ Christi in omnimoda plenitudine; hinc est quod Christus proficere non potuit cognitione simplicis notitiæ* [*sed experientiæ tantum*]. *In III Sent.*, dist. XIV, a. 3, q. 2.

3. PASCAL, section VII, 430, p. 527 (*éd.* BRUNSCHVICG).

La théologie de M. Loisy. — Le point de départ de cette théologie est l'idée que son auteur se fait de la doctrine de Jésus sur le royaume des cieux.

L'objet ordinaire de la prédication de Jésus, c'est le royaume des cieux; il donne tous ses enseignements en vue de ce royaume. Mais ce royaume quel est-il?

Dans la seconde moitié du dernier siècle, et au commencement de l'ère nouvelle, on s'attend à des bouleversements d'ordre cosmologique et social, effroyables. Ce sera la fin du monde présent et l'inauguration d'un nouvel ordre de choses, la grande manifestation de la justice de Dieu sur la terre. Et alors le Messie apparaîtra soudain. Il jugera entre le peuple d'Israël et ceux qui l'oppriment; dans le peuple, il jugera entre les bons et les méchants. Tous les impies, mis à part, seront soumis à de terribles châtiments. Après ce jugement, commencera le royaume messianique, appelé le royaume de Dieu ou le royaume des cieux, parce qu'il sera une nouvelle théocratie, mais bien supérieure à la première, gouvernée par le Messie, au nom de Dieu. Ce royaume s'étendra par toute la terre, et les Gentils seront appelés à en faire partie; cependant, le royaume appartiendra tout d'abord aux enfants d'Abraham, et Jérusalem restera le centre religieux de l'humanité. La prospérité matérielle n'aura pas de bornes; mais ce sera avant tout le royaume de la sainteté, c'est-à-dire le royaume de la vie de Dieu dans les cœurs. Tel était le royaume eschatologique que les contemporains de Jésus attendaient. Il présentait trois caractères principaux : il serait *catastrophique,* ce qui veut dire qu'il s'établirait par le renversement du monde présent; il était d'un *avènement futur,* mais *prochain;* il devait être *national,* bien que cependant ouvert à tous les Gentils[1].

Or, Jésus a-t-il seulement enseigné ce royaume? Son Évangile reste-t-il entièrement dominé par la perspective eschatologique? D'une manière plus explicite, le Sauveur a-t-il enseigné

1. Un exposé plus détaillé et documenté de la doctrine du royaume de Dieu chez les contemporains du Sauveur a déjà été fait, pp. 65-68.

un royaume *catastrophique*, d'un *avènement futur*, mais *prochain*, un royaume *national?* Au contraire, a-t-il parlé avant tout d'un renouvellement *spirituel*, d'un royaume *présent*, par cela même que sa personne était dans le monde, d'un royaume *simplement universaliste?*

M. Loisy répond que Jésus s'est contenté d'enseigner, mais en l'épurant, le royaume eschatologique que ses contemporains attendaient. En effet, toute la prédication du Sauveur est résumée dans ces mots : « Faites pénitence, parce que le royaume des cieux est proche [1]. » Il faut se convertir, il faut expier ses péchés, en vue de la perspective eschatologique : Voilà le message exact de Jésus, dont tout l'Évangile n'est que le développement [2]. Ainsi, lorsqu'il envoie ses apôtres prêcher, il ne leur dit que ces mots : « Le royaume des cieux est proche [3]. » Il assure à ses disciples que plusieurs d'entre eux vivront encore, quand arrivera le royaume [4]. Parce que le royaume est proche, il leur recommande de veiller [5], d'être prêts [6], de faire un bon usage des talents qu'ils ont reçus. Comme on lui fait observer qu'Élie n'est pas encore venu, il dit qu'il est venu dans la personne de Jean-Baptiste [8].

Si quelques textes paraissent contraires à la thèse qu'il soutient, M. Loisy les interprète, ou déclare simplement qu'ils appartiennent à « une couche secondaire de la tradition évangélique ». Il explique ainsi, en particulier, les passages où Jésus affirme que puisque les démons sont chassés, c'est que le royaume de Dieu est venu [9].

L'idée qu'il se fait de la doctrine du royaume eschatologique amène M. Loisy à restreindre singulièrement la science du

---

1. MATTH., IV, 17.
2. *L'Évangile et l'Église*, p. 71.
3. MATTH., X, 7.
4. *Ibid.*, XVI, 28.
5. *Ibid.*, XXIV, 44; XXV, 1-12.
6. *Ibid.*, XXII, 2-14.
7. *Ibid.*, XXIV, 14-30.
8. *Ibid.*, XVII, 12.
9. *L'Évangile et l'Église*, pp. 43-44.

Christ. Le royaume ne s'est pas réalisé, du moins sous la forme précise que le Christ lui avait donnée dans son enseignement. Par suite, le Christ a ignoré l'avenir de son œuvre, l'avenir de la religion chrétienne. Il annonçait le royaume et c'est l'Église qui est venue [1].

Les développements qu'il a donnés, obligeraient M. Loisy à dire plus, et à affirmer que non seulement le Christ a ignoré l'avenir de son œuvre, mais qu'il s'est trompé. Car, cette fois, il s'agit non pas du silence du Christ sur un point, comme en saint Marc [2], mais d'un enseignement positif qui n'aurait pas été suivi d'effet. L'ignorance et l'erreur du Christ ont consisté en ce qu'il a cru et en ce qu'il a enseigné que le royaume à venir serait le royaume eschatologique qui avait été enseigné avant lui, et non pas ce royaume tout spirituel qui devait consister dans la rénovation des cœurs.

Ainsi donc, poursuit M. Loisy, le Christ a confondu en une même réalité l'élément essentiel du royaume et le revêtement eschatologique qui le contenait. Il a agi en cela à la manière des prophètes, et, en particulier, des auteurs apocalyptiques. Du reste, le royaume eschatologique était la seule forme particulière que pût prendre dans son esprit l'idée de la justice absolue de Dieu s'exerçant en faveur des élus, et pour la plus grande gloire du Fils qu'il avait envoyé. Que cette forme particulière de la pensée humaine de Jésus nous apparaisse maintenant comme un symbole, et non comme la description réelle, l'histoire anticipée de ce qui doit encore arriver, c'est ce dont il ne faut être ni étonné, ni scandalisé [3].

Critique de cette doctrine. — Selon M. Loisy, le Christ s'est trompé, parce qu'il a enseigné que le royaume à venir serait le royaume eschatologique et non pas ce royaume tout spirituel qui devait consister dans la rénovation des cœurs,

---

1. *L'Évangile et l'Église, Le Fils de Dieu*, pp. 108-111. — *Autour d'un petit livre*, pp. 138-143.

2. MARC., XIII, 32.

3. *L'Évangile et l'Église*, pp. 108-111. — La théologie que M. Loisy a développée dans *L'Évangile et l'Eglise* et dans *Autour d'un petit livre*, a été reprise et examinée en face des textes dans les *Évangiles synoptiques*, t. I-II.

confondant l'élément essentiel du royaume avec le revêtement eschatologique qui le contenait. Il s'est donc trompé sur l'un des points essentiels de sa doctrine, et a entraîné ou confirmé dans l'erreur ses apôtres et la première génération chrétienne.

Or, c'est là un propos inouï dans la Tradition chrétienne. Les Pères grecs ont pu se demander si le Christ, considéré du point de vue de sa science naturelle, purement humaine, avait ignoré certaines choses qu'il avait apprises ensuite. Jamais ils ne se sont posé la question de savoir s'il avait erré. C'est que, selon leur doctrine, l'erreur implique toujours une imperfection morale, et il est indigne du Verbe de Dieu de prendre une nature humaine assujettie à de pareilles infirmités.

Cette identification de l'erreur avec l'imperfection morale ou le péché, n'appartient pas seulement à la théologie des Pères grecs, elle est un peu une conséquence de toutes les différentes manières de voir les rapports de l'intelligence avec la vérité morale. « La vérité, écrit Schleiermacher, est l'état naturel de l'homme ; ses facultés, dans leurs conditions normales, doivent y aboutir. L'état d'ignorance ou d'incertitude n'est pas l'erreur ; celle-ci commence du moment où l'esprit est arrivé à une fausse conclusion ; or, il faut pour cela qu'il se soit arrêté trop tôt dans sa recherche de la vérité, et, par conséquent, qu'il ne l'ait pas aimée comme elle mérite de l'être, ou bien qu'il ait eu un intérêt caché à accepter tel ou tel résultat incomplet. Il n'est donc pas possible de distinguer absolument l'erreur du péché, du moins en ce qui concerne cet ordre de vérités qui s'adressent à la conscience et à l'âme[1]. »

L'erreur n'a pu exister dans l'intelligence humaine du Sauveur. Soutenir que le Christ ait erré serait porter atteinte à sa divinité. Du reste, bien que M. Loisy ait affirmé que le Christ était « Dieu pour la foi[2] », et, en un autre endroit, que « le sentiment que Jésus avait de son union avec Dieu est au-dessus

1. Cf. *Leben Jesu*, p. 118.

2. *L'Évangile et l'Église, le Fils de Dieu*, 3e édition, p. 111. — *Autour d'un petit livre*, p. 155.

de toute définition; il suffit de constater que l'expression qu'il en a donnée lui-même est, autant qu'on peut la saisir, équivalente en substance à la définition ecclésiastique [1] », beaucoup de bons esprits ont pensé, dès lors, qu'il mettait en doute la divinité absolue du Christ. Qu'il ait été porté vers cette conclusion par d'autres raisons, c'est possible. Personne ne niera que l'idée qu'il s'était faite de l'erreur du Christ sur un point essentiel de son enseignement n'ait été, par elle seule, de nature à l'amener à ce triste résultat.

Mais si l'hypothèse de l'erreur dans l'intelligence humaine du Christ est incompatible avec le dogme de l'union hypostatique, il n'en est pas de même de l'hypothèse d'une certaine ignorance. L'erreur est un mal positif; l'ignorance est une infirmité. Et nous savons que le Christ n'a pas craint de prendre nos infirmités.

Cependant, admettre que l'intelligence humaine du Christ n'ait pas su, dès l'origine, par des lumières surnaturelles, — et par cette expression nous entendons la lumière de gloire qui donne la vision béatifique, et les lumières préternaturelles qui donnent la science infuse, — tout ce qu'elle pouvait connaître, serait se séparer de toute la tradition patristique et scolastique, et énoncer une doctrine qui paraît également inconciliable avec le dogme de l'union hypostatique. Par contre, dire que la science acquise du Sauveur n'ait pas cessé de progresser, de telle sorte pourtant que le Sauveur, à quelque moment de son âge qu'on le considérât, ait toujours connu ce qu'il convenait qu'il sût, n'a rien qui puisse choquer un esprit catholique bien informé; cette doctrine représente l'enseignement communément reçu en théologie. « Ne peut-on supposer, en effet, écrit très judicieusement M. Lepin, que la science surnaturelle du Sauveur, ayant pour objet toutes choses susceptibles d'être dérivées de la lumière divine en une intelligence créée, et atteignant avec sûreté la question du dernier avènement comme les autres points qui intéressaient sa mission,

1. *Autour d'un petit livre*, pp. 137-138.

résidait en quelque sorte dans une région supérieure de son esprit, d'où elle n'influait que partiellement et discrètement sur la science qui devait pratiquement régler sa conduite et inspirer son langage..... Ne peut-on admettre que la science infuse et très parfaite du Christ s'est accordée avec une science ordinaire et pratique, à coup sûr excellente, et néanmoins limitée, incompatible avec l'erreur et néanmoins susceptible d'ignorance, soumise aux influences de la lumière supérieure autant qu'il convenait à sa mission, et, pour le reste, plus ou moins dépendante de ses ressources humaines? Cette hypothèse rendrait bien compte de la parole de Jésus touchant son ignorance du dernier jour, elle expliquerait ce que ses discours eschatologiques contiennent d'imprécis et de réservé, elle garderait toute sa force aux témoignages qui accusent une science expérimentale et progressive chez le Sauveur, et n'ôterait rien à cette science supérieure qu'exige l'union hypostatique et qui est d'ailleurs attestée dans toute l'histoire du Christ [1]. »

Les conclusions de M. Loisy ne peuvent donc pas être admises. Mais, que penser de la difficulté qu'il a soulevée à propos de la doctrine du Sauveur sur le royaume de Dieu?

Nous reconnaissons, sans la moindre hésitation, que la doctrine du Sauveur se ramène à l'annonce du royaume des cieux; c'est l'idée centrale de son enseignement.

M. Loisy prétend que le Sauveur s'est contenté de présenter, tout en l'épurant, le royaume eschatologique que ses contemporains attendaient, c'est-à-dire un royaume catastrophique, futur bien que d'un avènement prochain, national.

Or, si quelques textes semblent autoriser cette manière de voir, un grand nombre montre, au contraire, que Jésus a parlé avant tout d'un royaume spirituel, présent par cela même que sa personne était dans le monde, simplement universaliste, et, par suite, d'un royaume tout à fait transcendant par rapport aux croyances juives.

---

1. Cf. *Jésus Messie et Fils de Dieu*, pp. 416-417.

C'est ainsi que le royaume de Dieu ne s'établit pas par la destruction soudaine et la transformation du monde, mais par la rénovation des cœurs [1]. Si l'on veut arriver à cette conversion, il faut faire pénitence pour ses péchés [2] et croire en celui que Dieu a envoyé [3]. Alors on fait partie du royaume de Dieu. Les principales manifestations de la vie du royaume sont la miséricorde, l'amour de Dieu et du prochain [4]. Cette vie est le gage assuré de la vie éternelle. Aussi, le royaume que le Christ a prêché est-il tout spirituel.

De même, ce royaume est présent, en ce sens qu'il s'établit insensiblement mais progressivement dans les âmes, à mesure que l'Évangile est accepté, semblable à la semence jetée dans les cœurs qui croît silencieusement et qui s'épanouit peu à peu [5]. Le royaume est au milieu de vous, dit Jésus aux disciples, et chacun fait effort pour y entrer [6]. La preuve en est évidente. La venue du royaume doit coïncider avec la victoire remportée sur les démons. Or, dit le Sauveur, puisque les démons sont chassés, c'est donc que le royaume est venu [7].

Enfin, Jésus n'a eu aucune visée politique. Et, en particulier, il n'a pas eu l'intention d'établir une sorte de théocratie universelle dont l'hégémonie serait confiée au peuple juif ayant à sa tête le Messie. Il prédit au contraire que le Maître de la vigne exterminera ses vignerons et donnera sa vigne à d'autres, enseignant par là que le royaume de Dieu sera enlevé aux Juifs et qu'il sera donné à la multitude des hommes [8]. Puisque les fils du royaume ont refusé de venir au banquet qui leur avait été préparé, le père de famille envoie ses serviteurs chercher tous ceux qu'ils rencontreront sur les carrefours et le long des routes [9]. Et encore, « beaucoup,

---

1. MATTH., XVIII, 1-6. — MARC., IV, 12.
2. MATTH., IV, 17. — MARC., VI, 12. — LUC., V, 32; XIII, 3, 5.
3. MATTH., IX, 2, 22; XV, 28.
4. *Ibid.*, V-VII.
5. *Ibid.*, XIII. — MARC., IV, 14-34.
6. LUC., XVII, 20-21.
7. MATTH., XII, 28.
8. *Ibid.*, XXI, 43. — MARC., XII, 9. — LUC., XX, 16.
9. MATTH., XXII. — LUC., XIV, 16-24.

dit le Sauveur, viendront de l'Orient et de l'Occident, et auront place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux, tandis que les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures [1] ». Du reste, le discours sur la montagne s'adressait au monde entier [2], et, sur le point de quitter ses apôtres, le Sauveur leur donna la mission d'aller évangéliser tous les hommes [3].

Si le royaume prêché par le Sauveur est avant tout un royaume spirituel, présent par le fait seul que sa personne a été donnée au monde, simplement universaliste, il faut cependant reconnaître qu'un certain nombre de textes autorisent à dire qu'il a prêché en même temps un royaume dont l'établissement serait marqué par des catastrophes épouvantables, un royaume d'un avènement futur mais prochain, un royaume national.

Comment expliquer ce dualisme?

On a vu que M. Loisy résolvait cette difficulté, en déclarant simplement que la première partie du dualisme n'appartenait pas à l'enseignement de Jésus, mais qu'elle représentait l'interprétation des apôtres.

D'autres nient plus ou moins l'authenticité de la seconde partie du dualisme. L'eschatologie évangélique n'appartient pas à l'enseignement de Jésus, écrit Wellhausen [4]. C'est l'interprétation que les apôtres ont donnée aux paroles du Maître, affirment Stevens [5] et Bovon [6]. Ils étaient imprégnés des idées de leur temps, au point de ne pouvoir s'en affranchir; c'est en elles et par elles qu'ils nous ont transmis la doctrine de Jésus. Wendt déclare inauthentiques quelques versets seulement, ceux qui relatent la fin du monde [7]. Jésus

1. Matth., viii, 11-13. — Luc., 28-30.
2. Matth., v-vii.
3. *Ibid.*, xxviii, 19-20. — Marc., xvi, 15.
4. *Das Evangelium Marci*, ch. xiii.
5. *The Theology of the N. T.*, p. 160.
6. *Théologie du N. T.*, pp. 481-483.
7. Marc., xiii, 7-9, 14-20, 24-27, 30.

n'aurait enseigné que la ruine de Jérusalem et son retour pour une date indéterminée [1].

Selon Mgr Batiffol, le Sauveur a donné un enseignement non seulement sur la ruine de Jérusalem, mais encore sur la fin des temps. Les évangélistes, tout en reproduisant fidèlement les paroles de Jésus, ont laissé transpirer quelque chose de leurs appréhensions sur la fin prochaine du monde. L'embarras que présente un certain nombre de textes appartient uniquement à ces influences rédactionnelles; la tâche de l'exégète est de les reconnaître, de les limiter, de les expliquer [2].

Nous estimons que la doctrine de la fin des temps fait partie intégrante de l'enseignement du Sauveur. Où l'influence rédactionnelle peut être saisie, c'est lorsqu'il est écrit que plusieurs disciples vivront encore quand l'avènement se produira [3], ou bien que la génération présente ne passera pas sans que tout cela n'arrive [4]. On constate, en effet, en d'autres endroits, et particulièrement en saint Luc, une expression un peu différente. Une longue durée doit s'écouler entre la ruine de Jérusalem et la fin de l'ordre actuel, pour permettre au principe chrétien de s'affirmer dans le monde [5]. Encore ne faudrait-il pas exagérer la portée des influences rédactionnelles; car la ruine de Jérusalem et la fin du monde peuvent bien avoir été présentées par le Sauveur lui-même, sinon sur le même plan, du moins selon une perspective en raccourci. Dans ce cas, Jésus a parlé à la manière des prophètes. Le fait d'avoir présenté ces événements presque sur le même plan n'implique pas que, dans son esprit, il ne les ait pas séparés.

Si, au cours de son existence terrestre, le Sauveur ne devait remplir qu'une partie du programme messianique, ren-

---

1. H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, p. 27.
2. P. Batiffol, *L'Enseignement de Jésus*, pp. 284-285. — *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1904, p. 47.
3. Matth., xvi, 28.
4. *Ibid.*, xxiv, 34.
5. Luc., xxi, 24.

voyant le reste à la fin des temps, on comprend qu'il ait pu présenter le royaume de Dieu à la fois comme présent et comme futur. Ainsi s'explique cet autre aspect du dualisme de sa doctrine.

Il reste donc à expliquer comment le Christ a pu enseigner un royaume qui serait universaliste et pourtant national. Cette difficulté ne doit pas être exagérée; car le caractère national du royaume de Dieu prend vraiment peu de place dans l'Évangile. Sans doute, le Sauveur a revendiqué comme une mission personnelle l'apostolat restreint des brebis perdues d'Israël [1]; mais, s'il a dit qu'il convenait que les enfants du royaume se rassasient d'abord [2], il a montré par tout son enseignement et par toute sa conduite, que, dans sa pensée, la restriction du salut aux seuls Juifs était transitoire [3]. En effet, il a annoncé à diverses reprises que l'Évangile du royaume serait prêché dans le monde entier [4].

Il résulte de ces considérations que le point de départ de la théologie de M. Loisy qui consiste à affirmer que Notre-Seigneur s'est contenté d'enseigner, tout en l'épurant, le royaume eschatologique que ses contemporains attendaient, est absolument faux. Les conclusions qu'il a déduites de ce principe, et qu'il s'est efforcé de justifier ensuite, ne le sont pas moins.

Condamnations portées par l'Eglise. — On a vu plus haut comment Euloge s'était élevé contre la doctrine des agnoètes. Les actes du patriarche d'Alexandrie furent approuvés par saint Grégoire le Grand. Le pape lui déclara qu'il retrouvait

---

1. Matth., x, 7; xv, 24.
2. Marc., vii, 27.
3. Cf. V. Rose, *Études sur les Évangiles, Le royaume de Dieu*, pp. 123-124 : « Israël est le champ réservé du Sauveur : il est le premier appelé, l'héritier auquel revient la première part..... Mais il ne reste pas moins que le monde entier entra, dès le début de sa manifestation messianique, dans son plan de conquête spirituelle, et que si lui s'est réservé Israël, il a donné à ses disciples tout l'univers comme champ d'apostolat. »
4. Matth., xxviii, 18-20. — Marc., xvi, 15.

dans sa doctrine celle que saint Augustin avait enseignée, et qu'il avait imposée au moine agnoète Léporius.

A partir de ce temps, on reconnut généralement que l'intelligence humaine du Sauveur avait connu par des lumières surnaturelles tout ce qu'elle pouvait savoir; ce qui n'empêchait pas qu'il n'y ait eu également en elle une science acquise ou expérimentale, capable d'un progrès réel, mais toujours bien à point.

Saint Thomas et toute son école n'eurent pas d'autre doctrine. Suarez estimait que l'opinion opposée était erronée et voisine de l'hérésie[1]. Le P. Petau lui-même partagea cette manière de voir[2].

Dans le décret *Lamentabili,* le pape Pie X a condamné l'opinion qui affirme « que le sens naturel des textes évangéliques est inconciliable avec l'enseignement de nos théologiens sur la conscience et la science infaillible de Jésus[3] »; et celle qui prétend « qu'il est évident pour quiconque n'est pas conduit par des opinions préconçues, ou bien que Jésus a enseigné l'erreur sur le prochain avènement messianique, ou bien que la majeure partie de sa doctrine contenue dans les évangiles synoptiques est dénuée d'authenticité[4] ». Ce sont les opinions de MM. Loisy et Wellhausen.

Aussi, les deux notes théologiques par lesquelles Suarez qualifiait l'opinion d'une science incomplète dans l'intelli-

---

1. *De Inc.,* disp. XXV, sect. 1 : *Aliqui existimant simpliciter esse de fide. Sed non videtur quia Scripturæ testimonia non sunt adeo expressa, quin aliis modis explicari possint, et nulla constat de hac re definitio Ecclesiæ, neque Traditio est satis aperta... et ideo alii solum dicunt esse opinionem ita veram ut contrarium opinari temerarium sit..... Existimo enim contrariam sententiam etiam erroneam et proximam hæresi.*

2. *De Inc.,* l. XI, c. IV, n. 8-9.

3. Prop. XXX, Denz., 2032 : *Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo, quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Jesu Christi.*

4. Prop. XXXIII, Denz., 2033 : *Evidens est cuique, qui præconceptis non ducitur opinionibus, Jesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut majorem partem ipsius doctrinæ in Evangeliis synopticis contentæ authenticitate carere.*

gence humaine du Sauveur, nous paraissent maintenant s'imposer pour désigner la thèse de M. Loisy. Elle est *erronée* et *voisine de l'hérésie;* par contre, la doctrine qui lui est opposée contradictoirement, et qui est celle que nous soutenons, représente une doctrine *certaine* et *près d'être définie*.

ARTICLE III

Les sentiments dans l'âme du Sauveur.

Aperçu sur la psychologie des sentiments. — Le terme de passion s'emploie dans deux sens différents. Au sens large, il désigne tous les phénomènes affectifs, de quelque nature qu'ils soient : les sensations ou les sentiments. C'est dans ce sens qu'il est accepté par les scolastiques et par les auteurs du XVIIe siècle. Au sens strict, qui est le plus usité dans la philosophie moderne, il s'emploie pour désigner un phénomène affectif plus intense, ou bien un phénomène affectif non seulement intense mais déréglé, c'est-à-dire un phénomène dont l'orientation est contraire à la loi morale.

Or, en théologie, d'une manière générale, le terme de passion est reçu dans le sens d'un phénomène affectif ou seulement ordinaire ou plus intense. On réserve le nom de concupiscence pour désigner le déréglement de la passion. C'est dans ce sens que la passion et la concupiscence ont été entendues à propos de la sainteté du Christ, et qu'elles le sont dans les traités du péché originel et de la grâce.

Les deux manifestations de la passion ainsi comprise sont ou des sensations ou des sentiments. La sensation n'est pas un phénomène représentatif mais un phénomène affectif consécutif à une représentation sensible ou à une simple impression organique, par exemple la souffrance de la faim, de la soif, ou le plaisir qui vient de la satisfaction de ce besoin. Comme on le voit, ce qui détermine la sensation, c'est le bien matériel, et cette détermination se fait soit par la représentation sensible, soit par l'impression sensible du bien matériel.

Or, c'est précisément par ces deux caractères que le sentiment diffère de la sensation. Ce qui détermine le sentiment, c'est un bien d'ordre spirituel, comme par exemple la perfection du prochain, le règne de Dieu à établir dans les âmes. Cette détermination est elle-même consécutive à une idée proprement dite, c'est-à-dire à un phénomène également spirituel. Seulement, si grande est l'unité de l'homme que presque toujours le sentiment a sa répercussion dans la sensation, et que facilement la sensation provoque le sentiment; parfois, l'un et l'autre sont tellement associés qu'il est impossible à la conscience de les dissocier.

Les sentiments dans l'âme du Sauveur. — Cet aperçu permet de considérer le Sauveur sous un aspect singulièrement intéressant et instructif : intéressant, parce qu'il est celui sous lequel Notre-Seigneur apparaît le plus parfaitement homme comme nous ; instructif, parce que les sentiments du Christ sont d'une telle élévation, qu'après les avoir admirés, on ne peut plus ne pas aimer celui qui en est l'auteur.

Or, Jésus a senti les souffrances physiques de la faim, de la soif, de la fatigue, comme tout autre homme [1].

Mais il a aussi éprouvé des sentiments humains comme peuvent être les nôtres. C'est ainsi qu'il a connu la douleur sous toutes ses formes, la tristesse allant jusqu'à exciter les larmes [2]; alternant avec les tressaillements de la joie [3], avec les mouvements de la sympathie [4], avec les frémissements de l'angoisse [5], de l'indignation [6], de l'horreur [7], de l'agonie [8]. Aucun homme, parmi ceux qui souffrent le plus, n'a le droit

1. Matth., iv, 2. — Joan., iv, 6-8.
2. Luc., vii, 13; xix, 41. — Joan., xi, 35.
3. Luc., x, 38-42 ; xviii, 15-17. — Joan., xi, 15.
4. Matth., ix, 36.
5. Luc., xii, 50. — Joan., xii, 27.
6. Luc., xiii, 15. — Marc., x, 14.
7. Joan., xi, 33, 38.
8. Luc., xxii, 40-44.

de se retourner vers lui, et de lui dire : « Seigneur, je souffre plus que vous [1]. »

Le Christ a donc éprouvé des sentiments humains comme peuvent être les nôtres, et l'on voit, par ce qui vient d'être dit, tout ce qu'il y avait de délicatesse et d'élévation dans son âme. En d'autres termes, dans l'âme du Sauveur comme dans l'âme de tout homme, il y eut des passions, mais des passions exemptes de concupiscence. Elles étaient parfaitement ordonnées dans leur objet, c'est-à-dire le bien vers lequel elles inclinaient la volonté du Sauveur; dans leur principe, puisqu'elles n'étaient en aucune sorte la manifestation de la nature corrompue; dans leurs effets, puisqu'elles ne troublaient ni la volonté du Christ, ni la belle sérénité de son intelligence. Les passions, en Notre-Seigneur, ont donc été une impulsion au bien, subordonnée à la raison et à la volonté, ne causant dans l'âme aucun de ces troubles qui sont si voisins du péché. Il ne faudrait pourtant pas dire que la passion, dans l'âme du divin Maître, ait perdu de sa spontanéité : ce serait lui ôter tout son charme, et refuser au Christ l'un des plus beaux caractères de notre nature humaine [2].

---

1. Les théologiens ont cherché de tout temps à expliquer comment le Sauveur avait pu endurer de pareilles souffrances, alors que par ailleurs il jouissait de la vision béatifique. La béatitude souveraine qui aurait dû envahir toute l'âme unie hypostatiquement à la divinité n'empêcha ni l'amère tristesse du Jardin des Olives, ni les angoisses de l'agonie sur la croix; de même, la gloire qui, en vertu de l'union hypostatique, aurait dû investir pleinement le corps sacré du Sauveur, eut son effet comme suspendu par l'oblation qu'il fit de lui-même, à son entrée en ce monde, et qu'il continua jusqu'au Calvaire. A peine se manifesta-t-elle un instant par la glorieuse transfiguration. C'est que le Sauveur ne jouit d'abord de la vision béatifique que dans la partie supérieure de sa nature humaine. Il n'entra complètement dans la gloire que le jour de sa résurrection.

2. Il faut donc distinguer dans le Christ deux natures, la nature divine et la nature humaine, et une personne qui est celle du Verbe.

Or, il peut se faire que les noms ou adjectifs qui conviennent en propre à une nature, *idiomata*, soient attribués à l'autre et *vice versa*. Dans ce cas, il y a une sorte d'échange des noms ou des adjectifs qui conviennent en propre, une communication des idiomes, *communicatio idiomatum*.

Mais ces communications d'idiomes peuvent ne pas être toujours conformes à la vérité. Ainsi, il serait faux de dire : la divinité du Christ est mortelle; ou bien l'humanité du Christ est divine.

Il est donc utile de chercher les règles à suivre pour pouvoir, sans aller contre

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° La véritable charité ne se laisse décourager ni par l'indifférence, ni par l'ingratitude, ni par la méchanceté, ni par la haine. Elle porte à se sacrifier quand même pour rendre bons ceux qui sont méchants, meilleurs ceux qui sont bons. C'est ainsi que Notre-Seigneur nous a aimés. Il a tout souffert de notre part plutôt que de nous haïr. Bien plus, il s'est sacrifié entièrement et constamment jusqu'à la mort de la croix.

2° Dieu est esprit; Dieu est la sainteté même. S'il a consenti à s'unir à la chair, il a voulu que celle à laquelle il s'unirait hypostatiquement, fût exempte de tout péché, de la concupiscence, qu'elle fût impeccable. Il a

---

la vérité, communiquer à une nature les noms ou les adjectifs qui conviennent en propre à l'autre.

En dialectique, on appelle sujet ou matière ce qui reçoit la dénomination, et l'on appelle attribut ou forme ce qui confère une dénomination.

On appelle cas direct, le nominatif. Les autres cas sont appelés cas indirects ou obliques.

Le nom concret est celui qui contient à la fois le sujet et la forme ; il connote le sujet au cas direct, et la forme au cas indirect. Soit ce nom concret : *philosophus*. Il équivaut à cette expression : *subjectum habens philosophiam*, en français, *homme de science.*

Quant au nom abstrait, il désigne la forme seule, mais au cas direct.

L'adjectif désigne la forme seule, mais au cas indirect.

Ces principes rappelés, voici les principales règles de la communication des idiomes.

1re Règle : *Communicatio idiomatum semper licita est in concretis.* Les noms concrets servant à désigner une nature peuvent entrer en construction avec les noms ou adjectifs qui appartiennent à l'autre nature.

Ainsi, l'on peut dire : *Verbum est homo;* c'est l'attribution simple. On peut dire : *Verbum est unus ex hominibus*, c'est-à-dire l'un des individus qui appartiennent à l'espèce humaine; c'est l'attribution dite par spécification. On peut dire : *Verbum incarnatum est hic homo :* c'est l'attribution dite par identification ; car, l'attribut ne fait que reproduire le sujet.

2e Règle : *Communicatio idiomatum generaliter prohibetur in abstractis.* Les noms abstraits qui conviennent à une nature ne peuvent, *en général*, entrer en construction ni avec les noms abstraits, ni avec les noms concrets de l'autre nature.

Ainsi on ne peut pas dire : *humanitas est divinitas,* ni *divinitas est homo.*

On dit *en général,* parce qu'en Dieu l'hypostase étant identique à la substance, il peut arriver que le terme *divinitas* ne soit pris abstraitement qu'en apparence, et qu'en réalité il signifie le Verbe. Dans ce cas, l'on pourrait dire : *divinitas passa est.*

3e Règle : *Adjectiva non sumentur, nisi ex contextu servetur unio hypostatica.* Pour ce qui est des adjectifs qui conviennent à l'une ou à l'autre nature, il faut prendre garde au sens qu'ils introduisent. S'ils indiquent que la nature humaine n'est unie au Verbe qu'accidentellement, il faut les écarter.

Ainsi on ne peut pas dire *: Christus est deificatus seu est habens aliquid deitatis ;* mais on peut dire : *Christus est divinus*

voulu que la femme qui devait la concevoir fût elle-même exempte du péché originel et de la concupiscence. Dieu a demandé plus encore : il a exigé que l'humanité du Sauveur fût conçue dans le sein de Marie, par l'opération de l'Esprit-Saint. Si nous voulons ressembler à Dieu, il faut que nous aussi nous nous dégagions de la chair le plus possible.

3° L'erreur commence du moment où l'esprit est arrivé à une fausse conclusion ; il faut pour cela qu'il se soit arrêté trop tôt dans sa recherche de la vérité, et, par conséquent, qu'il ne l'ait pas aimée comme elle mérite de l'être, ou bien qu'il ait eu un intérêt caché à accepter tel ou tel résultat incomplet. Il n'est donc pas possible de distinguer absolument l'erreur du péché, du moins en ce qui concerne cet ordre de vérités qui s'adressent à la conscience et à l'âme. Or, par suite de l'union hypostatique, le Verbe de Dieu a fait siennes toutes les actions de la nature humaine et en est devenu responsable. Introduire l'erreur en Jésus-Christ, ce serait la reporter jusqu'à Dieu, et, par conséquent, attribuer à Dieu un mal positif. Non seulement le Sauveur n'a pas erré, mais il n'a rien ignoré de ce qu'il a pu savoir, grâce aux lumières surnaturelles et préternaturelles dont son intelligence humaine était remplie.

Choix d'auteurs à consulter. — L. Billot, *De Verbo incarnato*, thes. XVI.

Ch. Pesch, *De Verbo incarnato*, prop. XXI, XXVI.

M.-J. Lagrange, *Le récit de l'Enfance dans saint Luc*, *Revue biblique*, 1er avril 1895.

A. Durand, *L'Évangile de l'Enfance*, Paris, 1909.

P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, pp. 284-285.

A. Vacant, art. *Agnoètes*, dans *Diction. de théol. cath.*

M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, pp. 416-417.

Schmied-Muller, *Un théologien moderne : Hermann Schell*, *Annales de Philosophie chrétienne*, septembre 1906 et février 1907.

CHAPITRE III

LES CAUSES DE L'INCARNATION.

Idée générale. — Le dogme de l'Incarnation affirme l'union du fini et de l'infini dans la personne du Verbe. En face d'un fait aussi mystérieux, la raison garde pourtant le droit d'en rechercher les causes, persuadée que si impénétrable qu'il soit en lui-même, il doit pouvoir être éclairé dans une certaine mesure.

Aussi, nous considérons la *cause finale* de l'Incarnation, puis la *cause méritoire* et la *cause efficiente*.

La cause finale de l'Incarnation. — Sans aucun doute, l'Incarnation du Verbe a été décrétée en vue de plusieurs fins, comme la gloire de Dieu par la glorification du Verbe, la Rédemption du genre humain de l'esclavage du péché, l'instruction et l'édification des hommes.

Mais, de toutes ces fins, la Rédemption n'est-elle pas la fin principale, le motif déterminant, à ce point que, si l'homme n'avait pas péché, l'Incarnation n'aurait pas eu lieu?

Tout le monde reconnaît comme une *donnée de foi*, que l'Incarnation, dans toutes ses circonstances d'humiliation, de souffrances et de mort, n'a été décrétée qu'en prévision de la Rédemption du genre humain de l'esclavage du péché. C'est, en effet, la doctrine de tous les conciles du IVe et du Ve siècle, dont la formule, sur ce point, a toujours été la même : *Qui propter nos homines et propter nostram salutem incarnatus est.*

On admet que, s'il n'y avait pas eu de péché, le Verbe ne se serait pas incarné dans une chair passible et mortelle.

On concède que, à supposer que le péché n'ait pas eu lieu, l'Incarnation eût été possible, et même qu'elle eût été digne de Dieu.

Mais, au sujet de la question posée, les uns disent que Dieu a décrété l'Incarnation du Verbe, indépendamment de la prévision du péché des hommes, à ce point que si le péché n'avait pas eu lieu, le Verbe se serait quand même incarné. Dépendamment de la prévision du péché des hommes, Dieu a décrété que l'Incarnation se ferait dans une chair passible et mortelle. Cette opinion a été soutenue par Scot[1], Suarez[2], saint François de Sales[3].

Les autres disent que Dieu n'a décrété l'Incarnation que conséquemment à la prévision du péché de l'homme, à ce point que si le péché n'avait pas eu lieu, le Verbe ne se serait pas incarné. C'est l'opinion de saint Thomas[4], de saint Bonaventure[5], de Vasquez[6], du cardinal de Lugo[7], du P. Petau[8], des PP. Hürter[9] et Pesch[10].

Tel aurait été, selon l'opinion scotiste, le premier plan de la création ou la première intention de Dieu. Ce qu'il décrète avant tout, c'est la glorification du Verbe. Voici en quoi consistera cette glorification. Le Verbe sera uni à une nature humaine parfaite dans son ordre et parfaite dans l'ordre des biens surnaturels. Pour servir en quelque sorte de cour au Verbe incarné, Dieu décrète ensuite la création des anges et des hommes. Afin d'être dignes d'accompagner le Verbe incarné, ces êtres seront parfaits, chacun dans les biens de leur

1. *In IIIam*, dist. VII, q. III.
2. *De Inc.*, disp. V, sect. 2, n. 13; sect. 4, n. 17; sect. 5, n. 8.
3. *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, ch. IV.
4. *Sum. theol.*, IIIa, q. I, a. 3.
5. *In III Sent.*, dist. I, q. II, a. 2.
6. *In IIIam*, disp. I, c. I.
7. *De Inc.*, disp. VII, sect. 1, n. 2.
8. *De Inc.*, l. II, c. XVII, n. 7.
9. *Theol. dogm.*, t. II, n. 458.
10. *Tract. dogm.*, *De Verbo incarnato*, p. 194.

espèce, et parfaits dansl'ordre des biens surnaturels ; ces dons naturels et surnaturels leur seront donnés en vue du Verbe incarné. Enfin, toujours en vue du même but à atteindre, Dieu décrète la création du monde le plus parfait possible.

Si Dieu avait réalisé ce premier plan ou cette première intention, suivant un ordre d'exécution inverse à l'ordre d'intention, il eût commencé par créer le monde le plus parfait possible, puis l'homme et l'ange, l'un et l'autre parfaits dans l'ordre des dons de la nature et de la grâce. Vers le milieu du temps, le Verbe serait apparu dans une nature humaine glorifiée.

Cependant le plan divin pouvait être contrarié. Selon la volonté de Dieu, l'homme et l'ange seraient des créatures libres, qui, par le bon usage de leur liberté, permettraient la réalisation du plan primitif; par le mauvais usage de cette même liberté, au contraire, ils s'opposeraient non pas à l'exécution générale du plan primitif, mais ils mettraient Dieu en demeure d'y faire quelques modifications.

Or, Dieu prévoit de toute éternité la chute de l'ange et de l'homme. Aussi, de même que de toute éternité, il conçoit le plan qu'il exécuterait dans l'hypothèse où l'ange et l'homme ne pécheraient pas, de même, de toute éternité, il conçoit le plan modifié qu'il devait réaliser, puisque l'ange et l'homme devaient pécher. Le plan primitif et le plan modifié étant tous deux décrétés de toute éternité, ne sauraient être, entre eux, que dans un rapport d'antériorité et de postériorité logique.

Voici donc le second plan. Le Verbe incarné, avant d'entrer dans la splendeur de sa gloire, renoncera volontairement à cette gloire et passera par un état d'humiliation, de souffrances portées jusqu'à la mort de la croix. Ainsi il expiera la faute non de l'ange, mais de l'homme. Une fois cette tâche accomplie, il sera glorifié. L'homme, après sa faute, sera condamné aux misères de l'âme et du corps. Il ne reconquerra la gloire à laquelle Dieu l'avait prédestiné que graduellement, en luttant péniblement contre les difficultés de la vie, et en s'unissant, par amour, au Christ ressuscité. A partir de la chute, le monde lui aussi sera modifié, et, au lieu d'être un

objet de jouissances pour l'homme, il sera un objet de souffrances, de peines physiques. L'ordre d'exécution étant toujours inverse à l'ordre d'intention, il suffit de renverser l'ordre d'intention pour avoir l'ordre d'exécution du plan de Dieu.

Cette synthèse ne manque ni de grandeur, ni de beauté. Les raisons que l'on met en avant pour l'établir sont assez fortes. L'Incarnation est l'œuvre de Dieu par excellence, celle qui manifeste au plus haut degré son amour, sa sagesse, sa puissance, sa justice ou sa sainteté. Or, affirmer qu'une telle œuvre ait été décrétée principalement en prévision du péché du monde, à l'occasion de ce péché, dans un but utilitaire, afin d'être le grand moyen de réparation, ne paraît pas conforme à l'idée que nous nous faisons de la nature de Dieu.

De plus, au dire du concile de Trente, la fin de notre justification c'est la glorification du Verbe incarné, et, par elle, celle de Dieu[1]. La glorification du Verbe incarné sera obtenue par la Rédemption. Or, fait-on observer, Dieu a dû vouloir la fin, c'est-à-dire la glorification du Verbe incarné, avant le moyen, c'est-à-dire la Rédemption.

L'opinion scotiste est donc fondée. L'unique reproche qu'on peut lui adresser, du point de vue rationnel, est d'introduire en Dieu plusieurs décrets successifs. A cela, les scotistes répondent en disant que Dieu a tout vu et tout décrété en même temps, et que la suite des prévisions et des décrets n'existe que par rapport à l'esprit de l'homme qui cherche à se représenter le dessein de Dieu.

Aussi, cette opinion est-elle considérée comme *probable*. Saint Thomas lui-même concède qu'on peut dire *probablement* que l'Incarnation aurait eu lieu sans le péché[2].

Toutefois, l'opinion contraire, connue sous le nom d'opinion thomiste, est généralement considérée comme *plus probable*. C'est que, dit saint Bonaventure, si elle est moins fondée en

---

1. Sess. VI, c. vii; Denz., 799 : *Justificationis causæ sunt finalis quidem gloria Dei et Christi.*
2. *In III Sent.*, dist. I, q. i, a. 3, sol.

raison que l'autre, elle est certainement plus conforme à l'autorité des Livres Saints [1]. Ainsi qu'on le verra bientôt, en effet, il est manifeste que depuis le commencement jusqu'à la fin de son Évangile, Jésus a toujours dit qu'il était envoyé en vue du salut des hommes; qu'il a prévu et accepté sa mort comme le devoir principal de sa charge messianique.

Les scotistes ont bien cherché à diminuer la force de cet argument, en disant que l'Évangile ne traite que de l'Incarnation dans l'état d'abaissement, et non de l'Incarnation telle qu'elle se serait produite, si l'homme n'eût pas commis le péché. Cette réponse ne manquera pas de paraître un peu subtile à quiconque est habitué à la théologie du Nouveau Testament.

Puis, si, lorsqu'il s'agit d'expliquer les desseins de Dieu, les vues les plus simples sont les plus vraies, nul doute qu'il ne faille donner la préférence à l'opinion thomiste. Quelques traits suffisent pour dessiner le plan de Dieu sur le monde. Dieu décrète la création des anges et des hommes, et, en même temps, leur élévation à l'ordre surnaturel. L'homme sera libre sous la grâce de Dieu, et pourra pécher ou ne pas pécher. S'il pèche, il perdra la grâce, et tous ses descendants naîtront privés de cette même grâce. C'était cette seconde alternative qui devait se réaliser. Alors Dieu, pour racheter l'homme de l'esclavage du péché, décrète la Rédemption de l'humanité par l'Incarnation du Verbe dans une chair passible et mortelle.

La nécessité de l'Incarnation. — Que le motif principal de l'Incarnation soit la glorification du Christ et de Dieu, ou

---

1. *In III Sent.*, dist. I, q. II, a. 2 : *Quis horum modorum dicendi verior sit, novit ille, qui pro nobis incarnari dignatus est. Quis etiam horum alteri præponendus sit, difficile est videre, pro eo quod uterque modus catholicus est et a viris catholicis sustinetur. Uterque etiam modus excitat animam ad devotionem secundum diversas considerationes. Videtur autem primus modus* [*postea scotistarum*] *magis consonare judicio rationis; secunda tamen* [*postea thomistarum*] *plus consonat pietati fidei, quia auctoribus Sanctorum et Sacræ Scripturæ magis concordat.*

bien la Rédemption des hommes, l'on se demande dans quelle mesure ce motif détermine ou nécessite le fait de l'Incarnation.

Dans le *Cur Deus homo,* saint Anselme se propose d'établir par la seule raison, en faisant abstraction de l'Évangile et de la Tradition, la nécessité de l'Incarnation dans l'hypothèse du péché de l'homme. Voici les étapes de sa pensée. Du moment que Dieu a décrété de créer l'homme, bien qu'il prévoie sa chute, il a dû décréter la restauration de l'humanité déchue. Ainsi le veut l'ordre absolu. Cette restauration ne peut être obtenue que par une satisfaction égale à l'offense, que par une satisfaction infinie. Or, une telle satisfaction est au-dessus des forces de l'homme. Donc, pour offrir à Dieu l'hommage que réclame sa justice offensée, il a fallu que le Verbe de Dieu s'incarnât[2].

Si l'on admet la première partie de l'argumentation, la conclusion s'impose. Mais, affirmer que Dieu ne puisse créer l'homme, bien qu'il prévoie le péché, sans décréter la restauration de l'humanité par l'offrande d'une satisfaction égale à l'offense, c'est introduire en Dieu une nécessité impossible à concilier avec sa liberté. Puis, c'est faire dépendre de cette nécessité l'Incarnation elle-même, cette œuvre que la sainte Écriture nous représente avant tout comme la manifestation de l'amour et de la miséricorde de Dieu pour l'homme pécheur. Décidément, il faut en convenir, la raison humaine se fourvoie étrangement quand elle entreprend seule d'expliquer le mystère de Dieu. Aussi, la thèse anselmienne sur la nécessité de la Rédemption est-elle généralement rejetée[2].

Dépassant encore les vues de saint Anselme, quelques philosophes sont allés jusqu'à dire que l'Incarnation s'imposait, du côté de Dieu, dans la seule hypothèse de la création. Si Dieu, écrit Malebranche, accepte de créer un monde, il doit poser un monde qui le glorifie. Pour cela, il faut un monde qui exprime en quelque manière les excellentes qualités de

---

1. Cf. l. I, c. 11, 15, 20, 21; *P. L.*, CLVIII.

2. Ce sujet sera repris, avec tous les développements qu'il demande, dans notre 3e partie, pp. 331-333.

son Créateur; car, en portant le caractère des attributs dont il se glorifie, l'œuvre fait honneur à son auteur. Or, le monde n'atteindra cette dignité, que si Dieu trouve le secret de rendre divin son ouvrage. Ceci ne pourra avoir lieu que par l'union d'une personne divine [1].

A l'encontre de ces auteurs, nous affirmons que l'Incarnation n'est devenue nécessaire, de la part de Dieu, ni conséquemment à la prévision de la chute, ni antécédemment à cette prévision.

En effet, Dieu est libre dans ses opérations extérieures, et il n'est nullement tenu à la plus grande perfection.

Conséquemment à la prévision de la chute, Dieu eût pu décréter de ne pas racheter l'homme, et, par suite, de le priver à tout jamais de la vie surnaturelle. S'il n'a pas agi ainsi, et si, au contraire, il a décrété de racheter l'homme par l'Incarnation de son Fils, c'est par un effet de sa bonté [2].

De même, Dieu eût pu rétablir l'homme dans l'ordre surnaturel, sans rien exiger de sa part, ou bien en se contentant d'une satisfaction imparfaite. Il eût pu, par exemple, amener les hommes, par sa grâce, à la contrition de leurs péchés, ou bien confier le soin de satisfaire pour l'humanité à un juste qu'il eût élevé en grâce à un degré extraordinaire [3].

Cependant, dans l'hypothèse — qui est devenue la réalité — où Dieu exigerait une satisfaction adéquate, c'est-à-dire une satisfaction égale à l'offense, l'Incarnation devenait nécessaire. En effet, la gravité de l'offense se mesure à raison de la dignité de la personne offensée. Aussi, le péché de l'homme cause-t-il à Dieu un déshonneur pour ainsi dire infini. Or un tel déshonneur ne pouvait être réparé que par l'hommage du Verbe incarné.

---

1. Cf. *Neuvième Entretien sur la Métaphysique*.
2. Thom. Aq., *In III Sent.*, dist. XX, q. i, a. 1, sol. i et ii. — Suarez, *De Inc.*, disp. IV, sect. 1, n. 1.
3. Thom. Aq., *Sum. theol.*, IIIª, q. xlvi, a. 2, ad 3um. — Suarez, *De Inc.*, disp. IV, sect. 2, n. 3.
4. Thom. Aq., *Sum. theol.*, IIIª, q. i, a. 2, ad 2um. — Suarez, *De Inc.*, disp. IV, sect. 2, n. 5. — J. de Lugo, *De Inc.*, disp. V.

Les convenances de l'Incarnation. — Si l'Incarnation ne s'imposait pas, du moins si elle ne devenait nécessaire que dans l'hypothèse où Dieu exigerait une satisfaction adéquate, elle était cependant fort convenable, de quelque point de vue qu'on la considère.

Dieu est la sainteté même. Rien ne lui est plus opposé que le péché. C'est que le péché c'est la négation de Dieu. Aussi, afin de montrer à l'homme toute l'étendue du désordre du péché, Dieu qui eût pu lui pardonner sans rien exiger, ou bien en se contentant d'une satisfaction imparfaite, a imposé une satisfaction adéquate qui serait procurée par la mort sanglante du Verbe incarné.

Par là, il nous manifeste un amour infini. En somme, si Dieu nous eût pardonné sans rien exiger de nous, ou bien en n'exigeant qu'une satisfaction imparfaite, il nous eût moins montré son horreur pour le péché, il nous eût moins aimés. Puis, aimer c'est se donner. Or, Dieu s'est-il plus donné à sa créature que dans le fait de son Incarnation, où il s'unit hypostatiquement à l'humanité, afin d'habiter parmi nous, de souffrir et de mourir pour nous.

L'Incarnation montre encore au plus haut degré la sagesse et la puissance de Dieu. La miséricorde voulait que Dieu sauvât l'homme pécheur. La sainteté demanda que le salut fût procuré par la voie de la justice stricte, c'est-à-dire en exigeant de l'homme une œuvre digne de réparer l'offense. Dans sa sagesse infinie, Dieu trouva un moyen de conciliation. Le Verbe de Dieu s'incarnera dans une chair humiliée et offrira le grand sacrifice d'expiation. La puissance divine intervint et accomplit cette œuvre unique d'unir en une même personne divine la nature infinie de Dieu et la nature finie de l'homme.

Si l'Incarnation, telle qu'elle s'est faite, était tout à fait digne de Dieu, elle n'avait rien que de fort convenable pour l'homme. Par l'Incarnation, en effet, Dieu conférait à l'humanité la plus haute dignité, celle d'être unie à la divinité de la manière la plus intime. En même temps, il donnait à l'homme le plus haut enseignement, celui de l'horreur que doit lui inspirer le péché, et celui du respect qu'il doit avoir pour sa

nature, puisqu'elle a été jugée digne d'être unie au Verbe de Dieu.

Il convenait aussi que ce fût le Fils de Dieu qui s'incarnât, plutôt qu'une autre personne, afin que la même personne pût être dite le Fils de Dieu et le Fils de l'homme; afin que le monde fût réparé par la Parole de Dieu, qui est cette même Parole par laquelle il a été tiré du néant; afin que le monde fût réparé par le Verbe de Dieu, c'est-à-dire par celui qui est l'Image selon laquelle Dieu l'a créé[1].

La cause méritoire de l'Incarnation. — L'homme a-t-il mérité par ses actions que le Verbe de Dieu s'incarnât pour la sauver?

Avant de répondre à cette question, il est nécessaire de se faire une idée exacte du mérite. Le mérite, ainsi qu'on l'explique plus longuement dans le traité de la grâce, c'est le droit d'une bonne œuvre à une récompense. On distingue deux sortes de mérite : celui qu'une bonne œuvre possède *en droit strict*, tant à raison de la valeur intrinsèque de l'œuvre, qu'à raison d'un contrat entre celui qui agit et celui pour qui l'on agit : c'est le mérite appelé *meritum de condigno*. Puis, c'est celui qu'une bonne œuvre possède *à titre de simple convenance,* parce que cette bonne œuvre a quelque valeur intrinsèque, et que celui pour qui elle est faite est un maître bon autant que puissant et miséricordieux, qui se plaît à faire le bien : c'est le mérite appelé *meritum de congruo*.

Or, il est clair que le Christ n'a mérité en aucune manière l'Incarnation, puisque ce grand mystère a été accompli dès la conception du Sauveur.

Pour ce qui est des patriarches de l'Ancien Testament,

---

1. Cf. Bossuet, *Sermon pour le Vendredi saint.* — Bourdaloue, *Premier sermon sur la passion de J.-C.* — Lacordaire, 72ᵉ conf. *De la sanction du gouvernement divin*; — 73ᵉ conf., *De l'incorporation du Fils de Dieu à l'humanité, et de l'homme au Fils de Dieu.* — Monsabré, *Le Vainqueur de la mort,* Retraite paschale, 1888.

s'appuyant sur l'histoire du peuple d'Israël, on enseigne communément qu'ils ont mérité par leurs bonnes œuvres, mais à titre de simple convenance, quelques circonstances de l'Incarnation, comme par exemple celle-ci, que le Verbe de Dieu s'incarnât en une nature issue de la nation juive.

On s'est demandé si la sainte Vierge a mérité d'être la Mère selon la chair du Fils unique de Dieu. On répond généralement qu'elle a mérité, à titre de convenance, ce glorieux privilège. Ce mérite de convenance, saint Thomas l'entend dans le sens ordinaire, en disant que la sainte Vierge par sa correspondance aux grâces et aux révélations qui lui ont été faites, a mérité de devenir la Mère de Dieu[1]. Le cardinal de Lugo institue à ce sujet toute une discussion, d'où il semble résulter que la sainte Vierge n'a mérité son glorieux privilège que d'un mérite de convenance tout à fait large[2]. Elle a mérité de devenir la Mère de Dieu, en ce sens qu'elle a été trouvée digne de devenir la Mère selon la chair du Verbe de Dieu. Dans le langage liturgique, où l'on use beaucoup de cette considération, — comme par exemple dans le *Regina cæli*, où l'on dit : *Quia quem meruisti portare*..., — le verbe *mereri* est synonyme de *dignari*.

La cause efficiente de l'Incarnation. — L'Incarnation peut signifier l'action par laquelle le Verbe de Dieu a été uni à l'humanité, celle qu'on pourrait désigner en latin par le terme *unicio*, comme elle peut signifier l'union stable du Verbe de Dieu à l'humanité, en latin *unio*.

Or, l'union stable du Verbe de Dieu à l'humanité appartient bien en propre au Verbe de Dieu ; car c'est à proprement parler le Verbe de Dieu qui s'est incarné. Quant à l'action par laquelle le Verbe de Dieu a été uni à l'humanité, elle est une action extérieure à la vie divine, ce qu'on appelle *operatio ad extra*. On sait que ces opérations appartiennent à la communauté des trois personnes. Donc l'union entendue

---

1. *Sum. theol.*, III^a, q. II, a. 11, ad 3um.
2. J. DE LUGO, *De Inc.*, disp. V, VI, VII.

dans le sens actif de *unicio* a été accomplie par le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Un exemple qui ferait bien comprendre cette doctrine serait celui d'une personne qui se revêtirait d'une tunique avec l'aide de deux autres. Une seule personne est revêtue par la coopération de trois personnes.

Cependant, si l'on accepte la théologie trinitaire des Pères grecs, selon laquelle le Saint-Esprit est considéré comme le terme de la vie divine, on dira que l'Incarnation, entendue dans le sens d'*unicio*, doit être attribuée d'une manière plus spéciale à la troisième personne de la Sainte Trinité. C'est du reste ce que semble indiquer le récit de l'Évangile de l'Enfance.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Montrer que l'Incarnation dans l'état d'abaissement a été décrétée en vue de la Rédemption des hommes de l'esclavage du péché.

2° Dieu qui eût pu nous pardonner sans rien exiger de nous, ou bien en se contentant d'une satisfaction imparfaite, a voulu une satisfaction égale à l'offense. C'est qu'il voulait nous montrer toute la profondeur de l'abîme que le péché crée entre son infinie sainteté et la créature coupable.

3° Montrer toute l'étendue de l'amour de Dieu qui, pour relever l'humanité déchue se fait homme dans l'humiliation, dans la souffrance, dans l'obéissance portée jusqu'à la mort de la croix.

Choix d'auteurs à consulter. — SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, III^a, q. I, a. 3.
SUAREZ, *De Inc.*, disp. V, sect. 2, n. 13; sect. 4, n. 17; sect. 5, n. 8.
BOSSUET, *Sermon pour le Vendredi saint.*
MONSABRÉ, *Le Vainqueur de la mort*, Retraite pascale, 1888.

TROISIÈME PARTIE

LE CHRIST RÉDEMPTEUR

« Je crois en un seul Seigneur, Jésus-Christ, Fils unique de Dieu..... qui est descendu des cieux pour nous, hommes, et pour notre salut ; et, ayant pris chair de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit, s'est fait homme; qui a été crucifié pour nous, a souffert sous Ponce-Pilate..... » Telle est la formule de notre Symbole [1] qui expose et qui définit le dogme de la Rédemption.

Dieu eût pu nous pardonner sans rien exiger de nous. Mais il n'en a pas décidé ainsi. Il a voulu une Rédemption et une Rédemption qui fût parfaite. Pour accomplir ce grand dessein, le Verbe de Dieu, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, né du Père avant tous les siècles, de même nature que lui, s'est incarné dans une chair soumise à la souffrance, à la pauvreté et à la mort.

L'Incarnation du Verbe dans une chair humiliée, c'est bien le premier aspect mystérieux du dogme de la Rédemption. Il semble, en effet, à notre raison bornée, que si le Verbe s'incarnait, il ne pouvait s'unir qu'à une chair exempte non seulement du péché mais encore des servitudes du péché. Comment le Verbe éternel du Père, dont la sainteté est infinie,

---

[1] Denz., 86.

pouvait-il devenir le sujet responsable d'une humanité dans laquelle se trouveraient, et au degré le plus élevé, quelques-unes des conséquences de la faute du premier homme! Et pourtant Dieu a voulu qu'il en fût ainsi, afin que l'humanité pécheresse en Adam devînt l'humanité expiatrice en Jésus-Christ.

Donc l'Incarnation s'accomplit dans une chair humiliée. L'expiation commence. Dès ce moment, elle eût pu être parfaite ; car, pour nous racheter d'une façon adéquate, il suffisait qu'un cri plaintif s'élevât de cette pauvre humanité à laquelle le Verbe venait de s'unir, demandant à Dieu le Père notre pardon. Cependant, dans la pensée du divin Sauveur, l'expiation ne fait que commencer. « Vous n'agréez plus, ô Père, les victimes de l'Ancienne Loi, dit-il en entrant dans ce monde : me voici pour faire votre volonté [1]. »

Constitué victime pour le péché du genre humain, Jésus passera toute sa vie dans le sacrifice entier et perpétuel de lui-même. A peine est-il en ce monde que malgré l'extrême indigence dont il a voulu s'entourer, déjà il est persécuté.

Après le temps du silence, de l'oubli, c'est le temps d'annoncer aux hommes que le royaume de Dieu est venu, que tous doivent faire pénitence et croire en lui, afin d'en faire partie. Jésus accomplit sa tâche non seulement en se dépensant, en se donnant sans mesure, mais encore en souffrant tout de la part des hommes : leur indélicatesse, leur indifférence, leur jalousie, leur hypocrisie, leur ingratitude, leur trahison, leur cruauté. Jamais il ne se plaint; il ne sait ni mépriser, ni haïr. Après qu'il a été traité de blasphémateur par les chefs de la nation juive; après qu'il a été traité de fou ou considéré comme un vulgaire agitateur des foules par la puissance civile, par le représentant de César, le chef du monde civilisé; après qu'il a été renié par Pierre, le disciple de son espérance; après qu'il a été flagellé, couronné d'épines, attaché à la croix des condamnés à mort,

1. *Hébr.*, x, 6-7.

au moment où il va consommer son sacrifice, il accepte tout, et sur ses lèvres expirantes il ne peut que murmurer ces mots : « Père, pardonnez-leur : ils ne savent pas ce qu'ils font[1]. »

Mais il ne faut pas que nous nous arrêtions à ce spectacle d'une victime qui présente toutes les horreurs de la mort : il faut que nous pénétrions dans la sainte âme de Jésus; car c'est jusque-là qu'il faut aller pour comprendre toute l'étendue de son sacrifice. Hé bien, cette mort qu'il subit, il l'a voulue, de même qu'il a voulu toute cette série d'humiliations qui l'a préparée. Oui, Jésus accepte ce sacrifice, et, si écrasant qu'il soit, il est encore impuissant à exprimer la douleur qui transperce son cœur. D'où lui vient donc cette immense douleur? C'est de la vue du péché des hommes qui s'obstinent à vivre en opposition avec la volonté de Dieu; c'est aussi de l'amour qu'il a pour Dieu son Père et pour les hommes; c'est en même temps du désir qu'il a de réconcilier les hommes avec Dieu, en faisant disparaître le péché. Tel est le sentiment profond qui domine l'âme du divin Sauveur. Dans cette disposition admirable faite tout à la fois de tristesse angoissante, d'amour et de grandeur divine, au nom des hommes de tous les temps et de tous les pays, au nom de toute l'humanité issue d'Adam pécheur, le Christ Rédempteur offre sa douleur et l'écrasement de toute son humanité pour effacer le péché du monde. Et quand l'œuvre est accomplie, il meurt satisfait : *Consummatum est.*

Telle est la doctrine de la Rédemption considérée dans son ensemble. Notre dessein est d'en examiner successivement les divers aspects et de faire de chacun d'eux l'objet d'une minutieuse recherche.

Nous étudierons d'abord le *fait de la Rédemption,* puis le caractère de ce fait ou la *satisfaction* vicaire, et sa nature intime ou l'*œuvre rédemptrice en elle-même.* Nous considérerons ensuite les *trois offices du Christ Rédempteur* et le *culte* que nous lui devons.

---

1. Luc., xxiii, 34.

D'où la division en cinq chapitres :

Chapitre Ier. — *Le fait de la Rédemption.*

Chapitre II. — *La satisfaction* vicaire.

Chapitre III. — *L'œuvre rédemptrice.*

Chapitre IV. — *Les trois offices du Christ Rédempteur.*

Chapitre V. — *Le culte du Christ Rédempteur.*

CHAPITRE PREMIER

LE FAIT DE LA RÉDEMPTION.

Par suite du péché du premier homme, tous les hommes naissent pécheurs. Ils sont de plus soumis à la concupiscence. Sans être le péché, cette inclination est la source d'un grand nombre de péchés.

Aussi, l'état dans lequel nous apparaissons en ce monde est-il véritablement un esclavage. Car, outre que nous portons comme un poids qui s'oppose aux plus nobles élans de notre âme, nous sentons en nous une propension très forte vers le mal.

Or, Jésus-Christ, par ses souffrances et par sa mort, a offert à Dieu l'expiation pour les péchés des hommes.

C'était l'hommage de réparation que Dieu attendait avant de nous rendre la vie de la grâce, qui, en même temps qu'elle ferait disparaître la tache de notre péché, constituerait en nous une force qui tiendrait en échec les puissances mauvaises de la concupiscence. C'est ainsi que Jésus-Christ a brisé le lien du péché qui nous enchaînait, qu'il nous a libérés de notre servitude. Et il l'a fait, en offrant à Dieu une expiation qui fût l'hommage de réparation exigée par sa sainteté infinie, ou bien encore le prix réclamé par sa justice. Par ses souffrances et par sa mort, Jésus-Christ a donc racheté tous les hommes de la servitude du péché.

Telle est la doctrine de l'Église sur le mystère de notre

Rédemption. Contenue dans les symboles de Nicée[1], de Constantinople[2], de saint Athanase[3], la définition en a été renouvelée par presque tous les conciles œcuméniques[4].

Recherchons les origines de cette doctrine dans la *Sainte Écriture* et dans la *Tradition des Pères;* nous verrons en troisième lieu comment les *Théologiens du Moyen Age* se sont appliqués à l'exposer et à en faire la synthèse.

ARTICLE Ier

La Sainte Écriture.

§ I

LA DOCTRINE DE LA RÉDEMPTION DANS L'ANCIEN TESTAMENT.

La prophétie d'Isaïe. — Dieu, dont la bonté et la miséricorde sont infinies, n'a jamais voulu laisser l'homme sans espérance. Dès le lendemain de la chute, il lui fait entrevoir les grandes lignes du plan rédempteur[5].

Un Messie viendra qui expiera par la souffrance le péché du peuple. Il est figuré dans le sacrifice d'Abraham[6], dans les divers sacrifices lévitiques et tout spécialement dans le sacrifice

---

1. Denz., 54.
2. *Ibid.*, 86.
3. *Ibid.*, 40.
4. Voir les conciles d'*Éphèse*, Denz., 122; de *Latran*, Denz., 429; de *Florence*, Denz., 711; de *Trente*, Denz., 794-795, 799.
5. *Gen.*, III, 15. En ce verset, Dieu déclare qu'il mettra une inimitié entre le serpent, figure du démon, et la femme ainsi que toute sa postérité. Or, « ce n'est pas uniquement à Jésus-Christ et à son œuvre que cet oracle s'applique. Si Jésus représente éminemment la postérité de la femme, cette postérité comprend d'autres enfants; ce sont les fidèles de l'ancienne et de la nouvelle alliance, l'élite de l'humanité, tous les enfants de Dieu, qui ont été ou seront en lutte pour le bien, dans le cours des siècles, avec la postérité du serpent, c'est-à-dire avec les ennemis de Dieu et de son règne, au service de l'esprit du mal. On a nommé cette promesse *Protévangile*, parce qu'il est comme le premier linéament de l'Évangile, le premier trait qui sert à désigner la figure du Messie. » A. Crampon, *La Sainte Bible*, p. 3, note.
6. *Ibid.*, XXII.

de l'Agneau pascal. Il est chanté par le psalmiste[1], et annoncé par les prophètes. Nulle part cette doctrine ne prend plus de développement que dans la seconde partie du livre d'Isaïe[2]. Les circonstances de la passion du Sauveur y sont décrites jusque dans les derniers détails. Sa mort est présentée comme une expiation pour les péchés du peuple. C'est à juste titre qu'on a appelé cet oracle : *Passio secundum Isaiam*

Voici du reste cet important document contre lequel la critique s'est vainement acharnée, afin d'amener les esprits à ne plus voir dans le portrait du Juste souffrant qu'une personnification poétique du peuple fidèle, destiné à être frappé pour le salut de la nation[3] :

LII, 13-15 : « Voici mon Serviteur, il prospérera ; il montera, il grandira et il s'élèvera bien haut. De même qu'il a été pour beaucoup un sujet d'effroi, tant son visage était défiguré, tant son esprit différait de celui du fils de l'homme, de même il sera pour beaucoup de peuples un sujet de joie ; devant lui des rois fermeront la bouche, car ils verront ce qui ne leur avait point été raconté, ils apprendront ce qu'ils n'avaient point entendu. »

LIII, 1-11 : « Qui a cru notre message? Et le bras de *Yahweh,* qui l'a reconnu? Il s'élevait devant lui comme un rejeton qui monte d'une terre aride. Il n'avait ni beauté, ni grâce pour attirer les regards, et son aspect n'avait rien pour nous plaire. Méprisé et abandonné à la souffrance tel que celui dont on détourne le visage, nous l'avons dédaigné et nous l'avons compté pour un néant. C'est qu'il était chargé de nos souffrances, c'est qu'il a pris sur lui nos douleurs. Et nous le considérions comme châtié, frappé de Dieu et humilié. Mais il était blessé pour nos péchés, brisé pour nos ini-

---

1. *Ps.* XXII.
2. Is., LII, 13-LIII, 11.
3. Cette hypothèse à laquelle se ralliaient, il y a quelques années, de nombreux critiques, est de plus en plus abandonnée. On reconnaît aujourd'hui assez communément le caractère individuel du Serviteur de Dieu. Les diverses opinions à ce sujet sont rapportées dans l'ouvrage du P. CONDAMIN, *Le Livre d'Isaïe*, pp. 328-329.

quités. Le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui, et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris. Nous étions tous errants comme des brebis, chacun s'était égaré, et *Yahweh* l'a frappé pour l'iniquité de nous tous. Il a été maltraité et écrasé, et il n'a point ouvert la bouche. Semblable à un agneau qu'on mène à l'immolation, à une brebis muette entre les mains des tondeurs, il n'a point ouvert la bouche. Il a été enlevé par la torture et par le châtiment. Et, parmi ceux de sa génération, qui a cru qu'il était retranché de la terre des vivants et frappé pour les péchés de mon peuple? On a placé son sépulcre parmi les malfaiteurs et son tombeau parmi les méchants, quoiqu'il n'eût commis aucune violence et que sa bouche fût pure de mensonge. Il a plu à *Yahweh* de le briser par la souffrance. Après avoir livré sa vie en sacrifice pour le péché, il verra une postérité nombreuse, ses jours seront multipliés. Et l'œuvre de *Yahweh* prospérera entre ses mains. »

Les contemporains du Sauveur attendaient-ils un Messie souffrant? — Chose assez étrange, les contemporains du Sauveur s'étaient accoutumés à ne plus mettre leurs espérances qu'en un Messie glorieux. Il apparaîtrait soudainement, et, après avoir fait le grand jugement, il rétablirait le royaume d'Israël et il en serait le Roi. Sous son règne, la prospérité matérielle de la nation n'aurait pas de bornes. Mais ce serait aussi le règne de la sainteté, de la vie de Dieu dans les cœurs; car le Messie-Roi serait en même temps le Prophète par excellence.

Cependant, en quelques endroits s'était conservée la tradition d'un Messie souffrant. Cette opinion, il est vrai, n'avait que fort peu d'adeptes et demeurait sans influence sur le peuple [1].

De plus, la doctrine de la réversibilité des expiations et des mérites devait être demeurée un enseignement commun, du

---

1. Cf. M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, pp. 236-256. — Schuerer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, t. II, pp. 551-557, 3e édition.

moins dans les diverses écoles : on admettait que le juste pouvait expier et mériter pour les coupables. Un siècle seulement auparavant, cette doctrine n'avait-elle pas inspiré au dernier des Machabées des paroles admirables de religion et de dévoûment : « Quant à moi, ainsi que mes frères, je livre mon corps et ma vie pour les lois de mes pères, suppliant Dieu d'être bientôt propice envers son peuple... et puisse en moi et en mes frères s'arrêter la colère du Tout-Puissant, justement déchaînée sur toute notre race [1]. »

Ces idées étaient comme autant de pierres d'attente. Avant d'entrer dans la gloire, le Sauveur devait, en effet, vivre dans l'humiliation et la souffrance, afin d'expier le péché du peuple. Mais c'était au Nouveau Testament qu'il appartenait de nous révéler cette doctrine dans son plein jour.

§ II

LA DOCTRINE DE LA RÉDEMPTION DANS LE NOUVEAU TESTAMENT.

Doctrine des Synoptiques. — « Vous lui donnerez le nom de Jésus [2], avait dit l'ange à Joseph; car il sauvera son peuple de ses péchés [3]. » De fait, depuis le commencement jusqu'à la fin de son Évangile, Jésus a toujours dit qu'il était envoyé en vue du salut des hommes : « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu [4]. »

Ce salut quel est-il? Les hommes sont pécheurs; ce péché les éloigne de Dieu, les aveugle, les rend malades moralement et physiquement, les opprime; Jésus est venu pour remettre les péchés des hommes, et, par suite, pour les rapprocher de Dieu, les soulager au double point de vue de l'âme et du corps, les délivrer : voilà le salut.

Écoutons-le plutôt : « Venez à moi, dit-il, vous tous qui êtes

---

1. *II Machab.*, VII, 37-33.
2. *Jésus* (de l'hébr. *Jehoschoua'*, contracté après l'exil en *Jêschoua'*, litt. *Jéhovah est Sauveur*), c'est-à-dire *Sauveur*.
3. MATTH., I, 21.
4. LUC., XIX, 10.

fatigués et chargés, et je vous soulagerai [1]. » Il s'agit ici de la lassitude de l'âme et des maladies du corps. Et voyons-le à l'œuvre. Au paralytique, Jésus dit que ses péchés lui sont pardonnés. Et, comme les pharisiens s'en scandalisent, il guérit aussitôt le malade de son infirmité, afin, déclare-t-il, qu'on sache bien qu'il dit vrai lorsqu'il remet les péchés, puisque sa parole est suivie d'effet quand il commande à la maladie de cesser [2]. Il remet les péchés de la courtisane [3]. Comme condition de la rémission des péchés, il exige le pardon des injures [4], l'humilité du cœur [5], la confiance en Dieu [6] et en celui qu'il a envoyé [7], une confiance faite de certitude et d'amour; par-dessus tout il réclame la pénitence [8], c'est-à-dire le repentir et le changement du cœur, ἡ μετάνοια, parce que cette disposition résume toutes les autres et les complète.

En même temps qu'il opère le salut des hommes par la rémission des péchés, Jésus prévoit sa mort et l'accepte comme un devoir. Dès le début du ministère en Galilée, « mes disciples, dit-il, ne peuvent pas jeûner, parce que l'époux est avec eux; mais des jours viendront où l'époux leur sera enlevé, et alors ils feront pénitence [9] ». Ce n'est qu'une allusion discrète. A la fin de ce même ministère, après la confession de saint Pierre, Jésus parle de sa mort en termes explicites : « Alors il commença à leur apprendre [à ses disciples] qu'il fallait que le Fils de l'homme souffrît beaucoup, qu'il fût rejeté par les anciens, par les princes des prêtres et par les scribes, qu'il fût mis à mort et qu'il ressuscitât trois jours après [10]. » Qu'on remarque bien cette expression du Sauveur, *il faut*, δεῖ; elle in-

1. Matth., xi, 28.
2. *Ibid.*, ix, 2-7. — Marc., ii, 5-12. — Luc., v, 20-25.
3. Luc., vii, 47-48.
4. Matth., vi, 14-15. — Marc., xi, 25-26. — Luc., vi, 37.
5. Luc., xviii, 10-15.
6. *Ibid.*, xv, 11-32.
7. *Ibid.*, vii, 47-48.
8. Matth., iv, 17; xi, 20-21. — Marc., i, 15. — Luc., xiii, 3-5.
9. Matth., ix, 15. — Marc., ii, 20. — Luc., v, 35.
10. Matth., xvi, 21. — Marc., viii, 31. — Luc., ix, 22; xvii 25.

dique plus qu'une simple convenance, elle entraîne l'idée d'obligation rigoureuse.

A partir de ce temps, le Sauveur parle fréquemment de sa mort. A l'occasion de miracles qui excitent l'enthousiasme de la multitude, il dit à ses disciples : « Le Fils de l'homme sera livré entre les mains des hommes : ils le feront mourir, et, trois jours après, il ressuscitera [1]. » Puis, pendant qu'il montait à Jérusalem pour la dernière fois, Jésus prit à part les douze disciples et leur dit en chemin : « Voici que nous montons à Jérusalem et le Fils de l'homme sera livré aux princes des prêtres et aux Scribes. Ils le condamneront à mort, et le livreront aux Gentils pour être moqué, flagellé et crucifié ; et il ressuscitera le troisième jour [2]. » Dès lors la pensée de sa mort ne le quitte plus. Aux fils de Zébédée il demande s'ils auront le courage de boire du même calice que lui [3]. Au milieu des splendeurs de la Transfiguration, avec Moïse et Élie il s'entretient de sa mort prochaine [4]. Il doit mourir à Jérusalem et son âme attend ce sanglant baptême [5]. Il est le Fils que les vignerons vont mettre à mort [6]. Dans les parfums que Madeleine répand sur ses pieds, il voit une anticipation de sa sépulture [7]. Enfin, après avoir bu la coupe d'adieux [8], dans la nuit de l'agonie, librement et malgré les répugnances de son humanité, il accepte le calice des mains de son Père [9], et il se livre volontairement aux mains de ses ennemis.

De l'ensemble de ces textes, dont l'authenticité ne saurait être contestée que par une critique arbitraire [10], il résulte que

---

1. MATTH., XVII, 21-22. — MARC., IX, 30-31. — LUC., IX, 44-45.
2. MATTH., XX, 17-20. — MARC., X, 32-35. — LUC., XIII, 31-35.
3. MATTH., XX, 22. — MARC., X, 38.
4. LUC., IX, 31.
5. *Ibid.*, XII, 50.
6. MATTH., XXI, 38. — MARC., XII, 7-8. — LUC., XX, 14-15.
7. MATTH., XXVI, 12. — MARC., XIV, 8.
8. MATTH., XXVI, 29. — MARC., XIV, 25. — LUC., XXII, 15-16.
9. MATTH., XXVI, 37-47. — MARC., XIV, 34-42. — LUC., XXII, 40-47.
10. C'est ainsi que M. Loisy écrit : « Depuis la confession de Simon-Pierre, Jésus *est censé* avoir entretenu plusieurs fois ses disciples du sort qui l'attendait en tant que Messie. » Mais, dans ces discours, « n'apparaît aucune sentence formel-

Jésus a prévu sa mort et qu'il l'a acceptée comme une obligation. Et qu'on ne dise pas qu'il s'est agi seulement pour le Sauveur d'une obligation que lui ont créée les circonstances dans lesquelles il s'est trouvé, d'une sorte d'obligation purement accidentelle [1]. « Il *faut* que le Fils de l'homme soit mis à mort[2] », a dit le Sauveur; et encore : « il *faut* que s'accomplisse en moi *ce qui est écrit :* il a été mis au nombre des malfaiteurs [3] ». Ainsi Jésus a dû mourir, parce que telle était la volonté de Dieu son Père, annoncée par les prophètes. C'était un *devoir* de sa fonction messianique, et *un devoir qui était inhérent à cette fonction,* de par la disposition même de Dieu [4].

Mais il est permis d'aller plus loin et de montrer que le Sauveur a établi une relation réelle entre sa mort et le salut des hommes.

La mère des fils de Zébédée vient de faire sa vaniteuse requête. Jésus saisit cette occasion pour dire à ses disciples qu'il n'en est pas de son royaume comme de ceux des princes de ce monde; quiconque veut y être grand doit se faire le serviteur de tous; « car le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour la rançon de la multitude (καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν) [5] ». Remar-

---

lement retenue comme parole du Seigneur »; leur « énoncé général » est d'ailleurs « calqué sur les faits accomplis et sur le thème de la prédication chrétienne primitive ». *L'Evangile et l'Eglise*, p. 85.

1. Cette opinion est celle de H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutest. Theol.*, t. I, p. 288-289.

2. Luc., ix, 22.

3. *Ibid.*, xxii, 37.

4. « Ce devoir est annexé à la fonction messianique dont il est le titulaire : la mort lui est imposée comme une tâche afférente à sa mission de fondateur du royaume de Dieu. » V. Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 257. — « De tous ces traits on doit conclure que la mort n'a pas surpris Jésus comme une rencontre inopinée, qu'il n'a pas marché vers elle comme vers une fin inévitable, mais qu'il l'a prédite et qu'il l'a acceptée comme un devoir. Il est le Fils de l'homme; il est le Serviteur; la vie douloureuse est une part de la tâche du Serviteur, et elle s'ouvre devant lui. » P. Batiffol, *Enseignement de Jésus*, p. 244. — « Non seulement la mort du Messie lui paraît inévitable comme un fait, mais obligatoire comme un devoir. » J. Rivière, *Le Dogme de la Rédemption*, p. 78.

5. Matth., xx, 28. — Marc., x, 45.

quons avec soin cette expression du Sauveur : il donnera sa vie et le don de sa vie sera une *rançon*, λύτρον, la rançon de la multitude des hommes. Dans la littérature biblique, le mot λύτρον désigne le prix qu'on donne soit pour acheter quelque chose, un champ [1], des esclaves [2], soit pour affranchir quelqu'un d'une servitude [3], et même de la peine de mort [4]. A n'en pas douter Jésus annonce qu'il donnera sa vie pour qu'elle affranchisse les hommes d'une servitude. De quelle servitude est-il ici question? Le Sauveur l'explique dans les paroles de la dernière Cène : « Ayant pris le pain et ayant prononcé une bénédiction, il le rompit et le donna en disant : Prenez et mangez, ceci est mon corps. Il prit ensuite la coupe, et, ayant rendu grâces, il la donna en disant : Buvez-en tous : car ceci est mon sang, [le sang] de la nouvelle alliance, répandu pour la multitude en rémission des péchés [5]. » Ainsi le Sauveur répand son sang pour signer, plus que cela, pour fonder la nouvelle alliance. Et voici quels seront les termes de cette alliance. Le péché met un obstacle entre Dieu et son peuple. La nouvelle alliance aura pour objet de procurer le pardon du péché. Jésus offre donc sa vie, ajoute saint Matthieu, pour la rémission des péchés des hommes, pour libérer les hommes de la servitude du péché, pour leur obtenir le salut [6].

---

1. *Lev.*, XXV, 25.
2. *Ibid.*, 50-51.
3. Is., XLV, 13.
4. *Prov.*, XIII, 8.
5. MATTH., XXVI, 26-27. Cf. MARC., XIV, 22-25. — LUC., XXII, 19-20. — *I Cor.*, XI, 23-26.
6. Ainsi qu'on vient de le voir, la déclaration qui fait suite à la demande des fils de Zébédée et le récit de la dernière Cène, établissent d'une manière très nette la relation de la mort du Christ avec le salut des hommes. La critique rationaliste s'est acharnée sur ces textes. M. LOISY en particulier s'est appliqué à jeter le doute sur l'authenticité des Synoptiques, en écrivant que ce qui s'y trouve énoncé au sujet de la valeur expiatoire de la mort du Christ, pourrait bien avoir été influencé par la théologie de saint Paul (*I Cor.*, XI, 23-26). Cf. *L'Évangile et l'Église*, pp. 115-116. — *Autour d'un petit livre*, pp. 237-238. — *Les Évangiles Synoptiques*, t. II, pp. 534-544. A vrai dire, cet auteur n'apporte aucune preuve sérieuse en faveur de son affirmation. Ce qui heurte son esprit critique dans les textes en question, c'est seulement la très haute valeur des doctrines qu'ils contiennent.

En résumé, d'après la doctrine des Synoptiques, il est manifeste que, depuis le commencement jusqu'à la fin de son Évangile, Jésus a toujours dit qu'il était envoyé en vue du salut des hommes; qu'il a prévu et accepté sa mort comme un devoir; qu'il a établi une relation réelle entre sa mort et le salut des hommes.

Doctrine de l'Évangile selon saint Jean. — Le Verbe, Vie et Lumière, s'est fait chair pour apporter aux hommes de la plénitude de sa vie et de sa lumière [1]. Il est le pain de vie [2], la vigne qui vivifie les sarments [3], la source d'eau vive [4]. Ainsi, le Sauveur est venu en ce monde pour apporter la vie et la lumière, en un mot le salut.

Il sauve les hommes par sa doctrine; par ses miracles, mais surtout par l'offrande de sa vie : « Je suis le bon pasteur. Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis... Et moi aussi, je donne ma vie pour mes brebis [5]. » Ailleurs, il se présente à nous comme le pain descendu du ciel qui donne la vie éternelle, et ce pain c'est « sa chair [livrée] pour la vie du monde [6] ». Son sacrifice sera fécond : « Le grain de blé, tant qu'il n'est pas mis en terre, reste seul : mais, s'il meurt, il apporte beaucoup de fruit. » Or, cette loi s'applique aussi dans le monde spirituel : « Celui qui aime sa vie la perdra, et celui qui hait sa vie en ce monde la sauvera [7]. » De même, ce sera par sa mort que le Sauveur attirera à lui tous les hommes [8]. En parlant de la sorte, ajoute l'évangéliste, il indiquait de quelle mort il devait mourir [9].

En résumé, selon l'enseignement de saint Jean, Jésus est

---

1. JOAN., I, 4, 16.
2. *Ibid.*, VI.
3. *Ibid.*, XV, 1-7.
4. *Ibid.*, IV, 10-15.
5. *Ibid.*, X, 10-15.
6. *Ibid.*, VI, 52
7. *Ibid.*, XII, 24-25.
8. *Ibid.*, XII, 32.
9. *Ibid.*, XII, 33.

venu en ce monde pour sauver les hommes, et, ce but, c'est principalement par sa mort qu'il l'a obtenu. La doctrine de l'apôtre bien-aimé ne fait donc que renouveler celle des Synoptiques.

Cependant il insiste davantage sur les motifs de notre Rédemption. C'est par amour que Dieu le Père a décrété le salut des hommes par le don de son Fils : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que celui qui croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle [1]. » Le Fils accepte cette mission librement[2], et par amour : « J'aime le Père et je fais ce qu'il m'a ordonné [3]. »

Doctrine des Épîtres de saint Paul. — Jésus a sauvé les hommes par sa mort. Cette doctrine, que les quatre Évangiles rapportent avec tant de précision, est le centre de l'enseignement de saint Paul.

Par suite de la désobéissance d'Adam, tous les hommes naissent pécheurs [4], c'est-à-dire privés de la sainteté de l'Esprit de Dieu, plus simplement de la grâce. Ils sont de plus soumis à la loi de la chair qui envahit en eux l'intelligence, la volonté et les puissances inférieures de sensations ou de représentations et de désirs : c'est la concupiscence sous sa triple forme. Il en résulte chez tous les hommes ce que l'apôtre appelle la servitude du péché [5]. Dans un tel état, les hommes sont les ennemis de Dieu [6], les objets de sa juste colère [7].

A l'esclavage du péché la loi mosaïque est venue ajouter une aggravation. La loi en elle-même est sainte et spirituelle. Mais, en ces derniers temps, les hommes livrés à la chair plus encore que par le passé ne sont plus pratiquement en état de

---

1. JOAN., III, 16.
2. *Ibid.*, X, 17-18.
3. *Ibid.*, XIV, 31.
4. *Rom.*, V, 19.
5. *Ibid.*, VI, 7, 16-17, 20; VII, 14.
6. *Ibid.*, V, 10; XI, 28. — *Col.*, I, 21.
7. *Rom.*, II, 5, 8. — *Eph.*, II, 3.

l'accomplir. Comme elle continue de leur montrer le devoir sans leur donner la force de le réaliser, elle est devenue pour eux une occasion de ruine et elle fait abonder l'iniquité [1].

Et pourtant, bien que les hommes soient dans une aussi triste situation, Dieu, poussé par son libre amour [2], a résolu de le sauver en se réconciliant avec eux. Quand fut arrivée la plénitude des temps marquée par sa Providence, il fit connaître son dessein de tout restaurer en Jésus-Christ [3].

Jésus-Christ apparaît donc comme chargé d'accomplir ce grand mystère. En quelques passages, l'apôtre rapporte notre salut à toute la mission du Sauveur [4]. Mais, le plus souvent, il l'attribue à la mort de Jésus sur la croix : « Nous sommes justifiés gratuitement par la grâce divine, écrit-il aux Romains, par le moyen de la Rédemption qui nous vient de Jésus-Christ. Dieu en a fait une victime propitiatoire (ἱλαστήριον) par la foi en son sang, afin de montrer sa justice, parce que, dans sa divine patience, il a laissé impunis les péchés antérieurs; afin, dis-je, de montrer sa justice dans le temps présent, c'est-à-dire qu'il est lui-même juste et justifie celui qui croit en Jésus [5]. » Un peu plus loin il écrit dans le même sens : « Alors que nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils [6]. » Les textes dans lesquels l'apôtre énonce cette doctrine abondent. On peut encore citer l'épître aux Colossiens : « Il a plu à Dieu de faire habiter en lui [le Christ] toute plénitude, et, par lui, de tout réconcilier avec lui-même, après avoir pacifié par le sang de sa croix tant ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux. Vous étiez autrefois éloignés de Dieu; vous étiez ses ennemis par vos pensées et vos mauvaises actions. Mais maintenant il vous a réconciliés par la mort de son Fils, pour vous rendre devant lui saints et sans tache, si

1. *Gal.*, III, 13; IV, 5-31 ; — *Rom.*, VII, 4-13; VIII, 3-4.
2. *Rom.*, V, 8; — *Eph.*, I, 9.
3. *Eph.*, I, 9-10.
4. *II Cor.*, V, 18-19; — *Eph.*, II, 4-8.
5. *Rom.*, III, 24-27.
6. *Ibid.*, V, 10.

du moins vous demeurez fermes et inébranlables dans la foi [1]. » Au chapitre suivant l'apôtre se répète en des termes encore plus énergiques : « Vous étiez morts par vos péchés et par l'incirconcision de votre chair; Dieu vous a rendus à la vie avec lui [le Christ], en vous faisant grâce pour vos offenses. Il a détruit l'acte qui était écrit contre nous et nous était contraire avec ses ordonnances (τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν), et il l'a fait disparaître en le clouant à la croix [2] », ainsi qu'on fait disparaître un acte périmé en l'attachant à un clou [3].

C'est bien l'amour qui porte Dieu à décréter le salut des hommes. Cependant Dieu n'a pas voulu sauver les hommes par le pardon pur et simple; sa justice a exigé, en fait, une expiation.

Cette double considération nous met bien en face du mystère de notre Rédemption. La justice de Dieu (δικαιοσύνη Θεοῦ), d'après le langage ordinaire de l'apôtre, c'est la sainteté infinie de Dieu qui demande à se communiquer aux hommes et qui se trouve arrêtée par le péché [4]. Or, Dieu, dans sa justice ou sa sainteté infinie, n'a pas voulu sauver les hommes en se réconciliant avec eux, avant que ceux-ci n'aient réparé leur péché par une expiation convenable. Adam, abusant de sa liberté, a méprisé Dieu et transgressé le commandement positif qu'il avait reçu. En lui, tous ses descendants ont péché; ils sont ensuite tombés dans toutes sortes de fautes personnelles. Voilà le péché. Avant de pardonner, Dieu a exigé une expiation. L'amour de Dieu le portant à obéir librement jusqu'à la mort de la croix, voilà l'expiation offerte par le Sauveur à

---

1. *Col.*, I, 19-23.
2. *Ibid.*, II, 13-14.
3. Cf. J. Rivière, *op. cit.*, p. 41.
4. C'est le sens que donnent à l'expression *justice, de Dieu*, en saint Paul J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 85; — J. Rivière, *op. cit.*, p. 42; — A. Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 254; — F. Prat, *Théologie de saint Paul*, p. 263. — E. Tobac, dans sa remarquable thèse sur *le Problème de la justification dans saint Paul*, pp. 113-130, entend par cette expression l'activité justifiante ou salvifique de Dieu.

Dieu son Père, au nom de tous les hommes. La justice justifiante ou la sainteté sanctifiante de Dieu ne s'oppose plus à ce qu'il justifie ou sanctifie, à ce qu'il sauve les hommes en se réconciliant avec eux, à ce qu'il pardonne, à ce qu'il remette les péchés.

Il est maintenant facile de déduire, avec l'apôtre, les caractères de notre Rédemption, considérée en elle-même.

1° En obéissant, librement et par amour, jusqu'à la mort de la croix, Jésus *expie* le péché des hommes.

2° Cette expiation est appelée par l'apôtre la *rançon* [1] (ἀντίλυτρον), le prix pour l'affranchissement des hommes de la servitude du péché, ou bien, d'une façon plus concrète, notre *rédemption* (ἀπολύτρωσις), notre *rachat* [2].

3° La rédemption se fait par la *substitution du Christ aux hommes pécheurs*, non par une substitution purement pénale, — comme si Dieu préoccupé avant tout de trouver l acquittement d'une peine, plutôt que de réclamer ce châtiment chez les hommes, l'avait accepté en Jésus-Christ, — mais par le don du Sauveur porté jusqu'à l'oblation du Calvaire, don librement consenti et toujours inspiré par la plus parfaite charité [3].

Cependant, pour que l'individu s'approprie le salut, il doit renouveler en lui-même, dans une certaine mesure, l'obéissance même de Jésus-Christ. Le principe auquel il devra recourir dans ce sacrifice de lui-même, c'est la foi. Chacun sait que, sous le nom de foi, l'apôtre n'entend pas une adhésion purement intellectuelle, ni une confiance vague et stérile, mais une vie faite de certitudes invincibles, d'espérance et de charité.

---

1. *I Tim.*, II, 5-6.
2. *Rom.*, III, 24-27; — *Eph.*, I, 7; — *Col.*, I, 14; — *Tit.*, II, 14.
3. Cf. J. Rivière, *op. cit.*, pp. 47-50. Cette interprétation nous semble porter un coup décisif aux objections des protestants, d'après lesquels notre doctrine catholique d'une rédemption réelle et substitutive serait fondée sur des contresens de la Vulgate. Où l'apôtre écrit que le Christ est mort περί (*I Thess.*, V, 10), ὑπέρ (*II Cor.*, V, 14, 20), la Vulgate a traduit *pro*. Or, dit-on, la préposition *pro* traduit ἀντί et non περί ou ὑπέρ. Le vrai sens de περί ou de ὑπέρ est *pour le bien de*, et plus justement *en vue de*. Mais qu'on veuille bien remarquer que pour exprimer

ARTICLE II

La Tradition des Pères.

Idée générale. — La doctrine de la Rédemption énoncée dans les Synoptiques et dans l'Évangile selon saint Jean, mais puissamment analysée par saint Paul, formait un tout complexe d'une assimilation assez difficile. De fait, la Tradition, tout en affirmant le dogme de la Rédemption, n'en a parfaitement saisi les éléments que les uns après les autres. La marche de cette idée commande la division de cet article.

Les Pères apostoliques et les Pères apologistes. — Saint Clément voit dans la mort du Sauveur acceptée par obéissance envers la volonté de Dieu le Père et par amour pour nous, la cause de notre salut; c'est également par amour que Dieu le Père a voulu nous réconcilier avec lui par la mort de son Fils[1]. Saint Ignace d'Antioche reconnaît que toute la mission terrestre du Christ n'a d'autre objet que notre salut[2]. Pourtant, en fait, le Christ ne nous a sauvés par sa vie d'humiliations et de souffrances que parce qu'elle a été couronnée par la mort de la croix[3].

---

toute la pensée de l'apôtre, c'était la préposition ὑπέρ qu'il fallait et non pas la préposition ἀντί. Du moment que le Sauveur offrait plus qu'une substitution pénale, toute passive, il fallait une préposition qui marquât son intention. Cependant, en souffrant de la sorte, le Sauveur expiait vraiment le péché des hommes, il expiait pour eux. Aussi, tout le sens de ἀντί se trouve contenu dans le sens de ὑπέρ, du moins lorsque saint Paul dit que le Christ est mort ὑπὲρ πάντων. C'est pourquoi notre Vulgate a pu rendre ὑπέρ par *pro*.

1. Clem., *Epist. ad. Cor.*, xlix, 6 : « Dieu nous a réunis à lui par amour : c'est à cause de l'amour qu'il avait pour nous que Jésus-Christ a livré son sang pour nous selon la volonté divine, et sa chair pour notre chair, et son âme pour nos âmes. »

2. Ign., *Epist. ad Polyc.*, iii, 2 : « Attends celui qui, étant immortel, invisible, s'est fait visible à cause de nous; incorruptible et impassible, il est devenu passible à cause de nous de toute manière. »

3. *Epist. ad Rom.*, vi, 1 : « Je cherche celui qui est mort pour nous (τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα); je veux celui qui est ressuscité à cause de nous. »

Dans l'épître de Barnabé, la doctrine de la Rédemption prend toute l'ampleur d'un vaste système, embrassant l'Ancien et le Nouveau Testament. Jésus est venu dans la chair pour souffrir la mort. Par cette mort, il atteint deux effets. D'abord, il anéantit le peuple juif comme peuple. Les Juifs croyaient avoir des titres spéciaux à la bonté toute paternelle de Dieu. Il n'en était rien. Dieu leur avait donné des ordres qu'ils ont interprétés à la manière des païens[1] : aussi l'alliance a été aussitôt rompue[2]. Dieu avait suscité au milieu d'eux des prophètes; ils n'ont pas compris le sens de leurs oracles et ils les ont mis à mort[3]. Il leur restait de mettre le comble à l'iniquité pour tomber sous le coup de l'oracle de Zacharie : « Lorsqu'elles frapperont leur pasteur lui-même, les brebis du troupeau périront[4]. » Ensuite, Dieu se constitue en nous, qui trouvons en sa mort la rémission des péchés, un peuple saint. Les péchés sont des infractions non pas aux prescriptions légales de l'Ancien Testament, mais à la loi morale[5]. Ils sont effacés par la mise à mort de la chair du Christ. Cet effacement est une purification qui se fait non par cela seul que le sang est répandu devant Dieu, mais après que le fidèle en a été comme aspergé[6], c'est-à-dire après que le fidèle s'est uni au Christ par le baptême qui confère avec la rémission des péchés le don de la foi[7]. Nos péchés nous conduisaient à la mort et à l'erreur ; par suite, ils nous avaient rangés sous l'empire de la mort et de l'erreur. Le Christ en mourant et en nous unissant à lui par le baptême, nous délivre de cette captivité[8]. Nous devenons le peuple de Jésus, animés que nous sommes par l'Esprit qui jaillit sur nous de l'abondance de la source du Seigneur[9].

---

1. Barn., xvi, 1-2.
2. *Ibid.*, xiv, 3-4.
3. *Ibid.*, v, 11.
4. Zach., xiii, 7. — Barn., *epist.*, v, 12.
5. *Ibid.*, xvi, 7.
6. *Ibid.*, v, 1.
7. *Ibid.*, xi, 8.
8. *Ibid.*, xiv, 5-7.
9. *Ibid.*, i, 3.

L'auteur de l'épître à Diognète élargit encore cette synthèse en mettant en opposition la justice du Christ et l'injustice de tous les hommes. Puis, ne considérant plus que le Fils de Dieu, dans son rapport avec notre salut, il montre que c'est par sa sainteté éminente qu'il a pu couvrir nos péchés devant la face de Dieu, c'est-à-dire compenser l'outrage que nos péchés avaient fait à Dieu[1].

Ce simple aperçu montre combien il est faux d'affirmer que la doctrine des Pères apostoliques manque d'intérêt[2], d'originalité[3]. Il serait plus exact de relever, ici ou là, quelques lacunes, de faire remarquer, par exemple, que l'auteur de l'épître à Diognète n'insiste pas assez sur l'efficacité de la mort du Sauveur. Mais, ainsi que l'observe M. Rivière[4], cette considération est « à l'arrière-plan de sa pensée ».

---

1. *Epist. ad Diogn.*, IX : « Dieu, ayant arrêté dans ses décrets éternels de se manifester au monde, dans les temps anciens laissa les hommes s'abandonner à leur aise aux mouvements désordonnés des passions. Non pas qu'il se réjouît de nos péchés, mais il les supportait ; non pas qu'il approuvât ce temps d'injustice, mais il préparait la justice présente. Il agissait de la sorte afin que, convaincus d'être par nos œuvres propres indignes de la vie, nous en fussions gratifiés par la bonté gratuite de Dieu et, quand nous aurions montré avec évidence que nous étions par nous-mêmes incapables d'entrer dans le royaume de Dieu, le pouvoir nous en fût donné par la puissance de Dieu. Lors donc que notre injustice fut à son comble et que nous devions en attendre comme salaire le châtiment et la mort, ô amour immense de Dieu ! il ne nous a pas haïs, il ne nous a pas rejetés, il ne s'est pas vengé. Au contraire, dans sa généreuse patience, il nous a supportés ; bien plus, pris de miséricorde, il s'est lui-même chargé de nos péchés, il a donné son propre Fils en rançon pour nous (αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν), le saint pour des pécheurs, l'innocent pour des coupables, le juste pour des injustes, l'incorruptible pour des corruptibles, l'immortel pour des mortels. Quelle autre chose, en effet, pouvait couvrir nos péchés, sinon sa justice ? (Τί γὰρ, ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη ;) Qui pouvait nous justifier, nous pécheurs et impies, si ce n'est le seul Fils de Dieu ?... O doux échange ! (ὢ τῆς γλυκείας ἀνταλλαγῆς), ô providence sublime ! ô bienfaits inespérés ! que l'injustice d'un grand nombre disparaisse dans la justice d'un seul et que la justice d'un seul justifie de nombreux pécheurs. Ainsi Dieu, dans les temps anciens, a manifesté l'impuissance de notre nature à obtenir la vie ; dans le temps présent, il nous a donné un Sauveur, capable de sauver ceux qui étaient incapables de se sauver eux-mêmes : des deux côtés, Dieu nous engage à croire à son amour. »
2. GRÉTILLAT, *Essai de Théologie systématique*, t. IV, p. 370.
3. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I, pp. 190-191.
4. J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 112.

Du reste, cette imperfection trouve une large compensation dans Barnabé, qui, s'il met moins en évidence l'éminente sainteté du Christ Rédempteur, affirme, d'une manière très nette, que c'est par sa mort que le Sauveur nous a rachetés.

On comprendrait mieux que la critique rationaliste objecte le silence des Pères apologistes sur le dogme de la Rédemption. Mais alors il serait facile de répondre que cette doctrine n'entrait guère dans le cadre de leur enseignement. Ce qui leur importait le plus, c'était d'établir que la religion chrétienne ne comportait aucune de ces infamies qu'on lui imputait et qu'elle était la vérité vainement cherchée par les philosophes païens. Saint Justin pourtant fait exception. Il montre que le Christ, réalisant les prophéties et les figures de l'Ancien Testament, s'offre en sacrifice pour tous les pécheurs qui veulent faire pénitence[1]. Sa mort a pris le caractère d'une peine pour le péché : ce sont, dit-il, les péchés du peuple qui ont conduit le Christ à la mort; Dieu a voulu que le Christ reçût en lui cette malédiction de tous, et il s'est soumis à la volonté divine[2].

Les Pères grecs depuis la fin du IIe siècle jusqu'au milieu du Ve siècle. — Certains historiens protestants[3] affirment, sans faire la moindre réserve, que les Pères grecs attribuent le salut des hommes non pas à la mort sanglante du Sauveur, mais à l'Incarnation du Verbe. Ils donnent à cette théorie le nom de rédemption physique ou mystique, par opposition à l'autre doctrine, celle des Pères latins, qu'ils appellent la rédemption sanglante ou réaliste. Ce qui est vrai, c'est que quelques Pères grecs, sans omettre de parler des différents faits de la vie du Sauveur et en particulier de sa mort, ni de rattacher le salut des hommes à l'expiation sanglante du Calvaire, envisagent par-dessus tous les actes de la

1. *Dial.*, XL.
2. *Ibid.*, VC.
3. Cf. RITSCHL, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, t. I, p. 4. — A. SABATIER, *La doctrine de l'expiation*, pp. 45-46.

vie du Sauveur le grand mystère de l'Incarnation. C'est, à leurs yeux, le fait central dont les autres ne sont que la prolongation, auquel ils doivent leur mérite exceptionnel. Aussi, le considérant de ce point de vue, n'hésitent-ils pas à lui rapporter notre salut. Cette conception n'a rien de choquant pour quiconque prend soin de la bien comprendre. L'œuvre rédemptrice, en effet, consiste dans l'ensemble de la vie terrestre du Verbe incarné terminée par la mort de la Croix. Il fallait qu'elle fût accomplie par le Verbe incarné, et il fallait aussi qu'elle se terminât par la mort de la Croix. On peut l'exposer en la montrant plus spécialement dans son rapport avec son principe, de même qu'on peut l'exposer en la montrant plus spécialement dans son rapport avec son terme. L'important est de ne pas être exclusif.

A la fin du IIe siècle, saint Irénée adopte la première manière de voir. Dieu avait créé Adam à son image et, en même temps, il l'avait fait à sa ressemblance, par la communication de son Esprit[1]. Il en était résulté en lui deux privilèges : celui de l'incorruptibilité et celui de l'immortalité. Adam offensa Dieu par une faute de désobéissance. Dieu lui retira son image et sa ressemblance, et, par suite, le double avantage de l'incorruptibilité et de l'immortalité ; il se trouva donc corruptible et mortel. Mais alors comme il était arrivé que tous les descendants d'Adam avaient péché en lui, tous aussi perdirent l'image et la ressemblance de Dieu et les avantages qui en étaient la conséquence. Dieu, dans sa bonté, ne voulut pas qu'un tel état de choses se perpétuât. Il nous donna un Sauveur en qui nous recouvrions ce que nous avions perdu en Adam, à savoir d'être selon l'image et la ressemblance de Dieu[2]. Donc le Verbe de Dieu se fit homme pour que l'homme

1. *Hær.*, l. V, ch. VI, 1 : « L'homme parfait est le mélange et la réunion d'une âme, portant l'Esprit du Père, à une chair qui a été pétrie selon l'image de Dieu. Si l'Esprit seulement était absent de l'âme, l'homme serait animal, charnel, imparfait : dans sa chair, il aurait l'image de Dieu, il n'aurait pas acquis la ressemblance par l'Esprit. »

2. *Ibid.*, l. III, ch. XVIII, 1-2 : « Lorsqu'il s'est incarné [le Fils de Dieu] et s'est fait homme, il a résumé en lui la longue suite des hommes, nous donnant à tous,

ainsi uni au Verbe de Dieu retrouvât l'image et la ressemblance de Dieu; le Fils de Dieu devint le fils de l'homme pour que l'homme reçût l'adoption de fils de Dieu; l'Incorruptible et l'Immortel s'unit à ce qui était corruptible et mortel pour le rendre incorruptible et immortel. En un mot, Jésus-Christ est devenu ce que nous sommes pour nous faire ce qu'il est. Voilà l'antidote de vie que le Verbe communique à l'humanité par son Incarnation[1].

A lire ce qui précède, on pourrait croire que, d'après saint Irénée, l'humanité a été sauvée par le seul fait que le Verbe s'est incarné. Telle n'est pas pourtant la pensée du saint évêque. Il enseigne par ailleurs que l'Incarnation nous a seulement donné un Sauveur et que ce Sauveur dut ensuite remplir sa tâche de salut. Adam, par sa désobéissance, a offensé Dieu. En lui, tous les hommes ont péché. Le Sauveur résumant toute l'humanité se fera obéissant jusqu'à la mort de la croix, afin de réparer l'outrage fait à Dieu son Père[2]. Ainsi, il est vrai de dire que saint Irénée rapporte le salut des hommes à l'Incarnation, mais il entend l'Incarnation du Verbe se continuant dans une vie d'obéissance portée jusqu'à la mort de la croix.

La doctrine de saint Hippolyte ressemble beaucoup à celle de saint Irénée. Comme lui, il célèbre la vertu salvifique de

---

ainsi résumés en lui, le salut, afin que ce que nous avions perdu en Adam, à savoir d'être selon l'image et la ressemblance de Dieu, nous le retrouvions dans le Christ Jésus (*longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem præstans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus*). Car il n'est pas possible que l'homme qui avait été une fois vaincu et appauvri, par suite de sa désobéissance (*elisus per inobedientiam*), retrouvât la perfection qu'il avait perdue et le prix de la victoire. »

1. *Ibid.*, l. III, ch. XIX, 1.

2. *Ibid.*, l. V, ch. XXI, 2 : « Adam avait violé le précepte de Dieu : cette violation fut réparée par Jésus-Christ qui observe tous les préceptes de la loi et tous les ordres de son Père. » — Ch. XVI, 3 : « Dans le premier Adam, nous avons offensé Dieu en désobéissant à son précepte; dans le second Adam, nous avons été réconciliés, en devenant obéissants jusqu'à la mort de la croix »; — l. II, ch. XX, 3 : « Par sa passion, il [le Christ] a détruit la mort, dissipé l'erreur, la corruption et l'ignorance; il a manifesté la vérité et donné l'incorruptibilité. »

l'Incarnation du Verbe[1]; mais, comme lui aussi, il affirme que c'est par la mort de la croix que le Sauveur nous a rachetés[2].

Cependant, à Alexandrie, Origène considérait l'œuvre rédemptrice plus spécialement dans son rapport avec son terme. L'Incarnation, enseigne-t-il, nous a seulement donné un Sauveur. Il a vécu parmi les hommes et il a opéré le salut du monde par l'effusion de son sang[3]. Le péché, en effet, exige une expiation et l'expiation ne se fait que par une victime[4]. Or les victimes légales étaient provisoires et imparfaites : Jésus-Christ seul a pu effacer les péchés de tous[5].

L'autorité d'Origène ne suffit pas pour amener définitivement les esprits au point de vue auquel il s'était placé. Après lui, saint Athanase préféra envisager l'œuvre rédemptrice du point de vue de saint Irénée. Dieu, écrit-il dans le *De Incarnatione Verbi*, ayant créé l'homme, l'avait de plus marqué à sa ressemblance. Cette ressemblance était comme une ombre du Verbe divin[6]. Mais l'homme pécha et perdit la ressem-

1. *De Christo et Antichristo*, 3-4, pp. 6-7, *édit.* Achelis : « Il [le Verbe] veut tous nous faire fils de Dieu... Le Verbe de Dieu, en effet, qui n'avait pas de chair, a revêtu dans le sein d'une Vierge sainte une chair sainte, afin d'unir notre corps mortel à sa puissance (ὅπως συγκεράσας τὸ θνητὸν ἡμῶν σῶμα τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει), de mêler l'incorruptible au corruptible, le faible au fort, et de sauver ainsi l'homme qui s'était perdu. »

2. *Ibd.*, 26, p. 19 : « Par sa mort, il [le Christ] a vaincu la mort. »

3. *In Rom.*, l. III, 8; *P. G.*, XIV, 946 : « Voici ce qui est encore plus sublime. Il est notre propitiation par son sang, c'est-à-dire celui qui par l'oblation de son corps nous a rendu Dieu propice... Car Dieu est juste et, comme tel, il ne saurait justifier des injustes : voilà pourquoi il nous offre un propitiateur, afin que fussent justifiés par la foi en lui ceux qui ne pouvaient l'être par leurs œuvres. » Un peu plus loin, Origène revient sur cette même pensée qu'il développe en termes magnifiques montrant que cette doctrine est celle de saint Jean aussi bien que celle de saint Paul (col. 950) : « Jésus-Christ est prêtre et victime : prêtre, ainsi qu'il résulte des Psaumes et de l'épître aux Hébreux; victime, comme l'atteste saint Jean, lorsqu'il dit : Voici l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde (I, 29). A titre de victime il est notre propitiation en ce sens que par l'effusion de son sang il opère la rémission des péchés... Car, s'il ne remettait pas les péchés la propitiation ne serait pas effective. »

4. *Ibid.*, l. IV, 12.

5. *In Num.*, hom. XXIV, 1; *P. G.*, XII, 755-759.

6. *Oratio de Incarnatione Verbi*, 3; *P. G.*, XXV, 101.

blance divine. Il se trouva assujetti à la corruption et à la mort[1]. Il en fut ainsi jusqu'à ce que Dieu, qui ne pouvait voir dans un tel état celui qui avait une fois participé au Verbe divin, résolut de le sauver. Et voici quel fut le plan divin.

La créature ne pouvant sauver la créature[2], il fallait que le Verbe de Dieu prît un corps. Il rendit ainsi à l'humanité ce qu'elle avait perdu, c'est-à-dire la ressemblance divine avec l'incorruptibilité et l'immortalité[3]. Ne semble-t-il pas que Ritschl a raison de dire que saint Athanase est le docteur de la Rédemption physique[4]? Oui, si l'on ne considère qu'une partie de la doctrine de l'illustre alexandrin. Or, voici ce qu'il affirme, du reste dans le même traité, et Ritschl est inexcusable de ne l'avoir pas vu. La créature ne pouvait sauver la créature; il fallait donc que le Verbe de Dieu se fît chair pour communiquer à l'humanité la ressemblance divine et l'incorruptibilité. Mais encore l'homme à la suite de son péché avait été condamné à la mort[5]. La véracité divine exigeait que la sentence du mort eût son effet. Aussi, Dieu décida que le Verbe prendrait un corps de notre parenté et qu'il mourrait à notre place afin de détruire la mort[6].

---

1. *Oratio de Incarnatione Verbi*, 5.

2. *Epist. ad Adelph.*, 8; *P. G.*, XXVI, 1081, 1083 : Κτίσμα δὲ ὑπὸ κτίσματος οὐκ ἄν ποτε σωθῇ, ὥσπερ οὐδὲ ὑπὸ κτίσματος ἐκτίσθησαν τὰ κτίσματα εἰ μὴ κτίστης ἦν ὁ Λόγος.

3. *Oratio de Incarnatione Verbi*, 44 : « Il était tout à fait convenable que le Verbe se revêtît d'un corps pour rendre la vie immortelle à notre propre corps... La paille est par nature combustible : éloignez-en le feu, elle ne sera pas brûlée; mais elle reste paille et comme telle elle craint le feu, qui est toujours capable de la dévorer. Mais entourez-la d'amiante — puisqu'il paraît que ce corps résiste à l'action du feu — elle est en sûreté et ne redoute plus le feu, grâce à ce revêtement incorruptible. Ainsi en est-il du corps et de la mort. Si la mort avait été détruite par la seule volonté divine, le corps serait toujours néanmoins resté mortel et corruptible, suivant la nature du corps. Pour éviter cela, le Verbe incorporel de Dieu s'est revêtu d'un corps. Ainsi le corps ne redoute plus la mort, à cause de la gaîne de vie qui l'entoure. »

4. Ritschl, *op. cit.*, t. I, pp. 10-11.

5. *De Incarnatione Verbi*, 4.

6. *Ibid.*, 9 : « Le Verbe a pris un corps, afin de pouvoir mourir pour tous... Il a donc offert son corps à la mort comme une hostie et une victime toute pure. Il a payé ce qui était dû à la mort et les droits de Dieu ont été satisfaits. Mais,

De cette seconde partie de la doctrine de saint Athanase il faut conclure que, pour lui comme pour saint Irénée, l'Incarnation nous a seulement donné un Sauveur capable de nous sauver. Cependant notre salut n'a été obenu que par l'expiation sanglante du Calvaire. En s'unissant à notre chair le Verbe apportait la ressemblance divine avec l'incorruptibilité, en un mot la vie éternelle, c'est-à-dire au premier plan, pour l'âme, la vie de la grâce, et au second plan, pour le corps, le principe de la résurrection glorieuse. Mais la communication de cette vie n'a été faite que lorsque le Sauveur eut acquitté la sentence de mort, en mourant pour nous.

Pendant que, à Alexandrie, saint Athanase envisageait l'œuvre rédemptrice du point de vue de saint Irénée, Eusèbe de Césarée reprenait le point de vue d'Origène et complétait sa pensée. L'homme, créé à l'image du Verbe, ayant péché et étant tombé dans la corruption, le Verbe résolut d'intervenir pour le sauver. Il se fit chair et, habitant parmi les hommes, il s'appliqua à les relever par ses exemples, par son enseignement qu'il appuyait par des miracles. Mais sa mission, en se faisant homme, était de laver nos péchés, en se laissant frapper et en devenant malédiction pour nous. Il s'offrit donc en sacrifice à Dieu pour le monde entier[1]. Dans l'Ancienne

---

en même temps, il a rendu aux hommes, dont sa nature humaine l'avait fait le semblable, leurs privilèges d'immortalité..... Il fallait la mort pour payer la dette de tous. Et voilà précisément la double merveille : que la mort de nous tous ait été accomplie dans le corps du Sauveur, et qu'elle ait été détruite à cause du Verbe qui habitait ce corps... La corruption n'a plus de force contre les hommes, à cause du Verbe qui voulut habiter parmi eux dans le même corps. De même, en effet, que si un grand roi descend dans une ville et prend domicile dans une de ses maisons, non seulement cette ville en reçoit un grand honneur, mais aucun ennemi ou brigand n'ose l'attaquer : la seule présence du roi est pour elle une sauvegarde. Ainsi en est-il du roi des cieux. Du moment qu'il est descendu dans la région de notre humanité et qu'il a habité dans un corps comme le nôtre, toutes les attaques de l'ennemi contre l'homme sont finies, la corruption est détruite. »

1. *Demonstr. Evangel.*, l. IV, ch. XII; *P. G.*, XXII, 284 : « Il n'y a pas qu'une seule cause [pour expliquer l'avènement du Verbe incarné], mais il y en a plusieurs : premièrement, pour que le règne du *Logos* s'établisse sur les vivants et sur les morts; deuxièmement, pour laver nos péchés, en se laissant frapper et en

Loi, le fidèle qui voulait obtenir le pardon de son péché, personnifiait sa vie dans une victime déterminée; cette victime était immolée à sa place et symbolisait l'immolation spirituelle qu'il faisait en son cœur; Dieu acceptait cette immolation substitutive et symbolique en échange de son péché[1]. Or c'était la figure du sacrifice que devait accomplir le Christ. Constitué victime en échange de tous les hommes pécheurs, il a été immolé à leur place et il a senti le châtiment dû à leur péché[2].

La doctrine d'Eusèbe de Césarée fut également celle de saint Cyrille de Jérusalem[3], de saint Basile[4], de saint Grégoire de Nazianze[5], de saint Jean Chrysostome[6].

---

devenant malédiction pour nous; troisièmement, afin de s'offrir en sacrifice à Dieu pour le monde entier (ὅπως τὰς ἡμετέρας ἀπομάξοιτο ἁμαρτίας, ὑπὲρ ἡμῶν τρωθεὶς καὶ γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα..., ὡς ἂν ἱερεῖον Θεοῦ καὶ μεγάλη θυσία ὑπὲρ τοῦ σύμπαντος κόσμου προσαχθείη Θεῷ); quatrièmement, pour détruire l'empire du démon; cinquièmement, pour assurer à ses disciples la vie éternelle auprès de Dieu. »

1. *Ibid.*, l. I, ch. x.

2. *Ibid*, l. I, ch. x; — l. X, ch. 1 : « Il [le Verbe incarné] a été châtié pour nous; le supplice qu'il a subi, ce n'est pas lui qui l'avait mérité, mais nous, à cause de la multitude de nos fautes; ainsi il est devenu la cause de la rémission de nos péchés, en recevant la mort pour nous, en prenant sur lui les peines, les insultes et les avanies qui nous étaient dues, en attirant sur lui la malédiction qui nous était réservée, jusqu'à devenir lui-même malédiction pour nous... Afin de laver nos péchés il a été attaché à la croix, à notre place, devenu substitut de nos âmes et rançon pour nous (ἀντίψυχον ἡμῶν καὶ ἀντίλυτρον γεγενημένος).

3. Cf. *Catech.*, III, 12; *P. G.*, XXXIII, 444 : « Il n'était pas petit celui qui est mort pour nous; ce n'était pas une victime sans raison, ni un homme ordinaire, ni même un ange : mais le Dieu fait homme. L'injustice des pécheurs n'était pas aussi grande que la justice de celui qui est mort pour nous; nous n'avions pas péché autant que valait la justice de celui qui, pour nous, a livré son âme. »

4. *In Psalm.* XLVIII, 3-4; *P. G.*, XXIX, 437 : « Moïse n'a pas délivré son peuple du péché; bien plus, il n'a pas pu offrir une expiation à Dieu pour lui-même, lorsqu'il était dans le péché. Ce n'est donc pas d'un homme que nous devons attendre notre expiation; mais de quelqu'un qui dépasse notre nature, de Jésus-Christ l'Homme-Dieu, qui seul peut offrir à Dieu une expiation suffisante pour nous tous. »

5. Or., XLV, 28; *P. G.*, XXXVI, 661 : « Nous avions besoin de l'Incarnation et de la mort d'un Dieu pour vivre : nous sommes morts avec lui pour être purifiés; nous sommes ressuscités ensemble, puisque nous sommes morts ensemble; nous avons été glorifiés ensemble puisque nous sommes ressuscités ensemble. »

6. *In Gal.*, II, 8; *P. G.*, LXI, 646 : « Nous étions tous sous le coup de la condamna-

Enfin, saint Cyrille d'Alexandrie, dans sa polémique contre les nestoriens, en même temps qu'il défendait le dogme de l'union hypostatique, était amené à développer celui de la Rédemption et à concevoir ces deux dogmes l'un en raison de l'autre. Aussi, était-il obligé de combiner les deux points de vue auxquels s'étaient placés ses prédécesseurs.

Avant tout, saint Cyrille veut réfuter ses adversaires qui ne voient dans le Christ qu'une union morale avec la divinité. Il parle de ce fait, évident pour tous ceux qui admettent l'autorité des Livres Saints, que le Christ, en mourant sur la croix, a sauvé les hommes. Il a sauvé les hommes, c'est-à-dire qu'il a détruit le péché et, par le fait même, la mort qui en découle[1]. Il les a sauvés par sa mort sanglante, et cette mort a été la peine pour le péché des hommes[2]. Puisque le Christ a réellement sauvé les hommes par sa mort, c'est qu'il n'était pas simplement un homme ; car la mort de quelqu'un qui eût été simplement un homme ne nous eût été d'aucune utilité[3].

---

tion divine : nous méritions le dernier supplice. La loi nous accusait et Dieu nous avait condamnés. Nous devions périr comme aux jours du déluge; nous étions déjà virtuellement morts. Jésus-Christ nous a rachetés à la mort en se livrant lui-même à la mort. La présence du Christ a arrêté la colère divine. »

1. *In Joan.*, II, 1, 29; *P. G.*, LXXIII, 192 : « Car un seul agneau est mort pour tous, pour sauver tout le troupeau ; un seul est mort pour tous, afin de les gagner tous... En effet, tandis que nous étions coupables de beaucoup de péchés et par suite réservés pour la mort et la corruption, le Père nous a donné son fils en rançon, un seul pour tous, parce que toutes choses sont en lui et qu'il est meilleur que tous. Il est donc mort pour tous, afin que nous ayons tous la vie en lui... Car, tous, nous étions dans celui qui est mort et ressuscité pour nous. Et le péché étant détruit, comment, par le fait, ne serait pas aussi détruite la mort qui en découle? La racine étant morte, comment les branches survivraient-elles? Le péché étant détruit, pour quelle raison pourrions-nous désormais mourir? »

2. *In Isaiam*, LIII; *P. G.*, LXX, 1174 : « Ce n'est pas pour ses péchés, c'est pour les nôtres qu'il a été frappé. Nous avions désobéi à Dieu ; c'est nous qui devions être châtiés. Mais ce châtiment qui revenait aux pécheurs, est tombé sur lui. Dieu l'a frappé à cause de nos péchés, afin de nous absoudre de la peine. »

3. *De recta fide ad reginas*, 7; *P. G.*, LXXVI, 1208 : « Si le Christ n'était qu'un homme ordinaire, comment sa mort aurait-elle sauvé le monde, alors que la mort de tant de saints personnages, comme Abraham, Jacob, Moïse, ne nous fut d'aucune utilité? La mort du Christ, au contraire, nous a sauvés. Si donc la mort d'un seul a suffi pour tous, c'est qu'il était supérieur à tous par sa nature divine. »

Le Sauveur du monde ne pouvait être que le Verbe incarné[1]. Saint Cyrille résume toute son argumentation dans cette phrase : « Le but du Sauveur était de mourir pour nous, et cela pour détruire la mort. Comme la destruction de la mort dépassait les forces de la nature humaine, il fallait donc que le Verbe de Dieu s'incarnât[2]. »

Les Pères latins depuis le commencement du IIIe siècle jusqu'au milieu du Ve siècle. — Les historiens protestants se plaisent à opposer la théologie rédemptrice des Pères latins à celle des Pères grecs, dans l'intention bien évidente de faire ressortir le relativisme de l'une et de l'autre. Ainsi, écrit M. Harnack[3], tandis que les Grecs ont enseigné avant tout une Rédemption mystique, les Latins se sont arrêtés à une Rédemption réaliste. Selon les Latins, l'Incarnation est toujours supposée et la mort du Christ est toujours mise en avant comme le *punctum saliens*. Ils en calculent la valeur; ils montrent comment elle compense le dommage que le péché a fait à Dieu. Synthétisant ces données, les théologiens du Moyen Age n'auront pas de peine à découvrir plus tard dans le concept de la Rédemption trois aspects essentiels, celui de la substitution vicaire du Christ, celui de la satisfaction pénale offerte par le Christ à Dieu le Père, et celui de la délivrance du péché et de la restauration des hommes dans les privilèges de l'état primordial.

On a vu plus haut ce qu'il faut penser de cette thèse au sujet de la doctrine des Pères grecs. Si quelques-uns d'entre eux ont mis surtout en relief l'aspect mystique de la Rédemption, ce n'a jamais été au détriment de l'aspect réaliste. Puis, peu à peu, l'aspect réaliste a été considéré comme le principal.

---

1. *De rect. fid. ad reg.*, 7 : « Comment un seul a-t-il pu mourir pour tous et être le juste équivalent de tous, si ce ne sont que les souffrances d'un homme? Mais si c'est un Dieu qui a souffert dans sa nature humaine, alors certes, alors nous disons et à juste titre que la mort d'un seul est équivalente à la vie de tous, parce que ce n'est pas la mort d'un homme comme nous, mais d'un Dieu incarné. »

2. *Ibid.*, 31.

3. *Dogmengeschichte*, t. II, pp. 177-180.

Or, les Pères latins ont soutenu une doctrine au fond identique à celle des Pères grecs. Tout en attachant une moins grande importance à l'aspect mystique de la Rédemption, ils ont cependant toujours pris soin de l'indiquer. En affirmant en première ligne que c'est par la mort de la croix que le Sauveur nous a rachetés, ils ont parlé comme Origène, Eusèbe de Césarée, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie.

Tertullien, à qui M. Harnack attribue surtout la théologie réaliste de la Rédemption[1], enseigne, en effet, que c'est en mourant sur la croix que le Sauveur nous a rachetés. Il le fait en des termes concis qui se prêtent bien à la doctrine traditionnelle qu'il rapporte[2]. Ce sont nos péchés, dit-il, qui ont causé la mort du Sauveur[3]. Aussi, cette mort est-elle un sacrifice[4]. Par ce moyen, il nous rachète de nos péchés[5], et il nous délivre de la mort[6]. Mais, si le Sauveur peut offrir un sacrifice d'une telle efficacité, c'est qu'il est le Fils de Dieu[7]. Voilà bien l'union des deux aspects mystique et réaliste.

Saint Cyprien énonce une doctrine à peu près semblable. Nous sommes rachetés et vivifiés par le sang de Jésus-Christ[8],

---

1. *Dogmengeschichte*, t. III, p. 16, note 1.

2. Tertullien est le premier qui ait employé le terme de *satisfaction*. Mais il s'en est servi pour désigner seulement la réparation des péchés personnels par des œuvres pénibles, telles que le jeûne, l'aumône et autres pénitences. Cf. *De patientia*, XIII. — *De oratione*, 23. — *De pænitentia*, 5, 7, 8. — *De pudicitia*, 13. — — *De cultu feminarum*, I, 1. — *De jejunio*, 3. Cf. J. Rivière, *op. cit.*, pp. 214 et 218.

3. *De cult. fem.*, I, 1 : *Propter tuum* [*Eva*] *meritum, id est mortem, etiam Filius Dei mori debuit.*

4. *Adv. Jud.*, 13 : *Hunc oportebat pro omnibus gentibus fieri sacrificium.*

5. *De fuga in persecut.*, 12 : *Ut autem redimas hominem tuum nummis, quem sanguine suo redemit Christus, quam indignum Deo et dispositione ejus, qui Filio suo non pepercit pro te, ut fieret maledictum pro nobis, quia maledictus qui pependit in ligno; qui tanquam ovis ad victimam ductus est... et inter iniquos deputatus est, et traditus est in mortem, mortem autem crucis : totum hoc ut nos a peccatis lucraretur.*

6. *De pudicitia*, 22 : *Quis alienam mortem sua solvit nisi solus Dei Filius? Ad hoc enim venerat ut ipse, a delicto purus et omnino sanctus, pro peccatoribus obiret.*

7. *Ibid.*

8. *De op. et eleem.*, 26; t. I, p. 394 : *Offerre nos Patri cui nos sua sancti-*

Fils de Dieu[1]. Délivrés du péché et rétablis en possession de la vie éternelle, nous sommes devenus les fils adoptifs de Dieu[2].

Saint Ambroise développe la doctrine traditionnelle de la Rédemption en des termes à la fois énergiques et gracieux. C'est par l'ensemble des œuvres de sa vie terrestre que le Christ nous a rachetés; mais il fallait qu'elles fussent couronnées par la mort de la croix[3]. Cette mort c'est le sacrifice figuré par les oblations de l'Ancienne Loi[4]; c'est la peine pour les péchés des hommes[5], que le Sauveur subit à leur place[6]. Seulement, si le Christ nous a rachetés par sa mort, c'est qu'il était le Fils de Dieu[7]. Ni un homme, ni un ange, n'eussent pu sauver le monde[8]. Le Christ accepte la mort librement[9], accomplissant jusqu'à la fin la volonté de Dieu son Père, poursuit l'*Ambrosiaster;* et, ajoute cet auteur, ce fut dans l'obéissance portée jusqu'à la mort de la croix que consista surtout aux yeux de Dieu le prix du sacrifice[10].

---

ficatione restituit, æternitatem nobis immortalitatemque largiri, ad quam nos sanguinis sui vivificatione reparavit.

1. Epist. LVIII, 6; t. II, p. 662 : *Filius Dei passus est, ut nos filios Dei faceret.*

2. *Ibid.*

3. *De Spiritu Sancto,* l. III, ch. XVII, 126; *P. L.*, XVI, 806 : *Quamvis enim simili modo assumptionis et passionis sint admiranda mysteria, plenitudo tamen fidei in sacramento est passionis.*

4. *Ibid.*, l. I, 4.

5. *De Virg.*, XIX, 126; *P. L.*, XVI, 299-300 : *Contraximus chirographum culpæ, pœnam sanguinis debebamus : venit Dominus Jesus, suum pro nobis obtulit.*

6. *In Luc.*, X, 56-57; *P. L.*, XV, 1818 : *Pro me doluit, qui pro se nihil habuit ut doleret... Doles, Domine, non tua sed mea vulnera; non tuam mortem, sed nostram infirmitatem. Infirmatus es, sed propter peccata nostra.*

7. *In Luc.*, VI, 109; *P. L.*, XV, 1698 : *Quoniam nullus hominum tantus esse potuit, qui totius peccata tolleret mundi..., idcirco non unus e plebe, non unus e numero, sed Filius Dei a Deo Patre electus est, qui, cum supra omnes esset, pro omnibus se posset offerre : quem mori oportuit, ut, cum esset fortior morte, alios liberaret.*

8. *Ibid.*, IV, 9.

9. *De excessu Sat.*, II, 46; *P. L.*, XVI, 1327 : *Potuit Christus non mori si voluisset : sed neque refugiendum mortem putavit, neque melius nos quam moriendo servasset.*

10. AMBROSIAST., *Rom.*, V, 6-10; *P. L.*, XVII, 90-91 : *Christus Deo se dicitur*

Saint Augustin résume la pensée des Pères latins qui l'ont précédé; de plus, il formule les principes dont saint Thomas se servira plus tard pour composer la synthèse du dogme de la Rédemption.

Tout d'abord, il subordonne l'Incarnation au péché. Si l'homme n'avait pas péché, écrit-il, le Fils de Dieu ne se serait pas incarné [1]. Ce n'est pas à dire que l'Incarnation fût absolument nécessaire pour notre salut; Dieu eût pu nous sauver d'une autre manière [2]. Mais l'Incarnation est devenue nécessaire, étant donné le plan de salut librement adopté par Dieu.

Après avoir montré la part de l'Incarnation dans l'œuvre rédemptrice, saint Augustin affirme que le Sauveur nous a rachetés par sa mort. Cette mort est le sacrifice annoncé par les sacrifices anciens et que continue la Messe [3]. C'est le sacrifice d'expiation [4]; c'est, par suite, le sacrifice qui réconcilie les hommes avec Dieu [5], qui les délivre de la mort [6]. Mais, si le Christ nous sauve par sa mort, c'est qu'il porte la peine de nos péchés [7].

---

optulisse, dum occidi se passus est, in Dei Patris sui voluntate perdurans... Immeritus qui occiditur placet Deo, non quia occiditur sed quia usque ad mortem justitiam conservavit,

1. Serm. CLXXIV, 2; *P. L.*, XXXVIII, 940 : *Si homo non periisset, Filius hominis non venisset.*

2. *De agon. Christ.*, XI, 12; *P. L.*, XL, 297 : *Non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem?... Poterat omnino; sed, si aliter faceret, similiter vestræ stultitiæ displiceret.*

3. *Contra Faustum*, XXI; *P. L.*, XLII, 385 : *Hujus sacrificii caro et sanguis, ante adventum Christi, per victimas promittebatur; in passione Christi, per ipsam veritatem reddebatur; post ascensum Christi per sacramentum memoriæ celebratur.*

4. *De Trin.*, l. IV, XIII, 17; *P. L.*, XLII, 899 : *Morte sua quippe uno verissimo sacrificio pro nobis oblato quidquid culparum erat... purgavit, abolevit, exstinxit.*

5. *Ibid.*, XIV, 19 : *Idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo.*

6. *In Joan.*, t. XII, 10 et 11; *P. L.*, XXXV, 1489-1490 : *Ipsa morte liberavit nos a morte; morte occisus mortem occidit... Ergo mortem suscepit et mortem suspendit in cruce : et de ipsa morte liberantur mortales... In morte Christit mors mortua est, quia vita mortua occidit mortem, plenitudo vitæ deglutivi, mortem.*

7. *Cont. duas epist. Pelag.*, l. IV, IV, 6; *P. L.*, XLIV, 613 : *Pro nobis mortem*

Saint Augustin ne néglige pas de considérer le côté moral de l'Incarnation et de la Rédemption. En ce double mystère, écrit-il[1], Dieu nous manifeste au plus haut degré son amour, nous invitant à l'aimer de retour; de plus, il nous donne un exemple parfait d'humilité[2].

---

hoc est peccati pœnam, sine peccato subire dignatus est... Solus pro nobis suscepit sine malis meritis pœnam ut nos per illum sine bonis meritis consequeremur gratiam. Quia sicut nobis non debebatur aliquid boni, ita nec illi aliquid mali. Commendans ergo dilectionem suam in eos quibus erat daturus indebitam vitam, pati pro eis voluit indebitam mortem.

1. *De catech. rud.*, IV, 7-8; *P. L.*, XL, 314-316 : *Quæ major causa est adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis... Si amare pigebat saltem nunc redamare non pigeat... Dominus Jesus Christus, Deus homo, et divinæ in nos dilectionis indicium est et humanæ apud nos humilitatis exemplum.*

2. Parmi les motifs mis en avant par les Pères pour expliquer la nécessité de la Rédemption, il en est un dont les protestants libéraux ont étrangement abusé pour ridiculiser la doctrine catholique. La Rédemption par le sang du Christ aurait été nécessaire pour satisfaire aux droits du démon. Cette théorie se présente sous deux formes assez différentes. Dans la première, Dieu et le démon apparaissent comme deux puissances rivales. En s'éloignant de Dieu par le péché, l'humanité s'est donnée au démon qui a désormais un vrai droit sur elle. Pour délivrer les hommes du pouvoir de Satan, il a fallu, en justice, lui payer une rançon. Cette rançon a été le sang du Christ. Cf. Iren., *Hær.*, l. III, ch. xviii, 7; l. V, ch. i, 1. — Orig., *In Ex.*, homil. VI, 9; *In Matth.*, xvi, 8. — Ambr., Epist. LXXII, 8-9. — Dans la seconde théorie, il n'est plus question d'une rançon payée au démon pour l'affranchissement de l'homme. Le démon a reçu de Dieu le pouvoir de mettre à mort les hommes à cause de leurs péchés. Mais voilà qu'il s'en est pris à Jésus-Christ qui était innocent. En cela il a outrepassé ses droits : il a commis un abus de pouvoir. Pour le punir, Dieu le dépouille de ses captifs. Cf. Joan. Chrys., *In Joan.*, hom. LXVIII, 2-3. — Cyr. Alex., *In Joan.*, l. VI. — Hilar., *In Matth.*, iii, 2. — Augustin., *De libero arbitrio*, l. III, ch. x, 29-31; *De Trinitate*, l. XIII, ch. xii, 16-19. — Leo Magn., *Serm.* LVI, 1; LVIII, 1.

Ces deux théories sont très bien exposées dans le livre de M. Rivière sur le *Dogme de la Rédemption*, 5e partie, ch. xxi-xxii. Que faut-il en penser? La seconde manière de voir étonne moins que la première; car elle restreint singulièrement le droit du démon sur les hommes. Les critiques ne peuvent guère porter que sur la première opinion. Or, est-il bien vrai qu'en la soutenant, les Pères aient voulu attribuer au démon un droit strict sur les hommes pécheurs? Cela parait douteux. Saint Irénée, par exemple, déclare catégoriquement que nous n'étions « débiteurs qu'à Dieu, dont nous avons transgressé le précepte ». *Hær.*, l. V, ch. xvi, 3. Sous une forme poétique ou juridique, les Pères en question ont seulement voulu dire que, par suite de notre péché, nous appartenions au démon, en ce sens que Dieu avait porté un décret qui permettait à Satan de nous châtier,

ARTICLE III

La Théologie scolastique.

Saint Anselme. — Le *Cur Deus homo* est le traité dans lequel saint Anselme prouve pourquoi Dieu s'est fait homme[1]. Son argumentation rigoureuse mérite d'être reproduite en un résumé assez complet.

L'homme, créature raisonnable et libre, doit obéir à Dieu en conformant sa volonté à celle de son créateur. Agissant ainsi, selon son devoir, il reconnaît Dieu comme son Souverain Maître : il l'honore. Or, si l'homme désobéit à Dieu, par cette désobéissance il le déshonore, il l'offense. Cette rébellion, voilà le péché. Si l'homme veut obtenir le pardon de son péché, il faut auparavant qu'il fasse un acte de soumission qui compense la désobéissance, en d'autres termes une œuvre qui honore Dieu autant qu'il a été déshonoré par le péché : c'est ce que saint Anselme appelle *satisfaire*, la *satisfaction*[2].

Il ne convient pas, en effet, que Dieu pardonne par pure miséricorde, sans exiger de satisfaction. Sa miséricorde ne saurait prévaloir contre sa dignité. Cette dignité est incompatible avec le plus petit refus d'honneur. Donc ou bien la créature servira Dieu dans l'innocence, ou bien elle réparera spontanément le déshonneur qu'elle a causé, ou Dieu la punira ; si le pécheur se soustrait à la volonté de Dieu qui ordonne, il devra tomber sous la volonté de Dieu qui punit[3]. Ainsi, dans

---

dès lors que nous étions devenus pécheurs. C'est uniquement ce décret qu'ils entendent, semble-t-il, quand ils disent qu'un billet, une sorte de cédule, *chirographus*, a été fait par Dieu, reconnaissant les droits du démon sur l'humanité. Le Christ a annulé cette cédule, en ce sens qu'il a donné aux hommes le moyen d'éviter le péché et d'échapper ainsi aux châtiments du diable. Ce moyen c'est la grâce méritée par le sacrifice du Calvaire.

1. Voir ce traité dans *P. L.*, CLVIII, 361-430.

2. Cf. l. I, c. XI : *Omnis voluntas rationalis creaturæ subjecta debet esse voluntati Dei... Hunc honorem debitum qui Deo non reddit aufert Deo quod suum est et Deum exhonorat, et hoc est peccare... Sic ergo debet omnis qui peccat honorem quem rapuit Deo solvere; et hæc est satisfactio.*

3. Cf. l. I, ch. XV : *Ipsa namque perversitatis spontanea satisfactio vel a*

l'hypothèse du péché des hommes, une satisfaction s'impose.

De fait, les hommes ont péché et la satisfaction est devenue nécessaire. Mais les hommes se sont trouvés incapables de solder leur dette. En effet, la satisfaction doit être proportionnée au péché [1]. Autrement, il demeurerait un certain désordre. Or, que pouvaient bien rendre les hommes que déjà ils ne dussent? De plus, la grandeur du péché se mesure à la grandeur de la personne offensée [2]. Cette personne est Dieu dont la majesté est infinie.

La conclusion s'imposait. Dans l'hypothèse du fait du péché des hommes, Dieu se devait à lui-même d'exiger une satisfaction. Cette satisfaction ne pouvait être offerte que par un homme issu des hommes coupables, que par un homme qui fût sans péché afin de ne pas avoir à satisfaire pour lui-même, que par un homme qui fût en même temps Dieu afin de donner à sa satisfaction une valeur infinie

Cette satisfaction, en quoi a-t-elle consisté? Le Sauveur n'a pu satisfaire par les actes d'obéissance de sa vie; car ces actes il les devait à Dieu, de même que toute autre créature. Il n'a pu satisfaire que par un acte qu'il ne devait pas, c'est-à-dire par l'acceptation volontaire de la mort de la croix. Dès lors, la satisfaction est accomplie : Dieu pardonne aux hommes.

En terminant, saint Anselme pose les principes d'une doctrine qu'il devait développer plus tard dans ses *Méditations* [3]. Dieu, dit-il, n'avait pas besoin de nous racheter. En effet, une satisfaction adéquate par l'expiation sanglante du Verbe incarné ne devenait nécessaire que dans l'hypothèse où Dieu décrétait de créer l'homme, bien qu'il prévît son péché. D'autre part, Dieu eût très bien pu ne pas créer l'homme, étant donné surtout qu'il pécherait et que son péché entraîne-

---

non satisfaciente pœnæ exactio in eadem universitate locum tenent suum et ordinis pulchritudinem... Necesse est ut omne peccatum satisfactio aut pœna sequatur.

1. Cf. l. I, ch. XX : *Hoc quoque non dubitabis, ut puto, quia secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse.*

2. Cf. l. I, ch. XXI.

3. Medit. VI, XI; *P. L.*, CLVIII.

rait de telles nécessités. Cependant, Dieu a voulu créer l'homme, et prévoyant son péché, il a en même temps décrété l'Incarnation du Verbe en vue de la Rédemption, telle qu'elle s'est faite. Pour nous créer dans de telles conditions, il fallait qu'il nous aimât au delà de tout ce qu'il est possible d'imaginer, d'un amour infini. Au fond, c'est l'amour de Dieu, l'amour miséricordieux de Dieu qui a tout fait.

Les continuateurs de saint Anselme. — La synthèse doctrinale de saint Anselme, admirable par la rigueur de sa logique non moins que par les aperçus qu'elle ouvre sur Dieu, revêtait cependant un tel caractère de rigidité qu'il était difficile de l'accepter sans en adoucir certains traits. C'est à ce travail que vont se livrer les continuateurs de saint Anselme.

Saint Bernard enseigne que le Sauveur, en même temps qu'il a subi la peine pour nos péchés, nous a, par sa passion, montré comment nous devions aimer Dieu et comment nous devions détester le péché [1]. Hugues de Saint-Victor reconnaît que Dieu eût pu nous sauver autrement que par la Rédemption telle qu'elle s'est faite [2]. Pierre Lombard insiste sur ce point que le sacrifice du Christ a été la peine due au péché des hommes. En expiant cette peine, le Sauveur nous libérait du péché [3]. Alexandre de Halès montre que le Sauveur, en même temps qu'il satisfait pour nos péchés et qu'il nous mérite la vie de la grâce, excite en nous, par l'exemple de sa passion, l'amour, la foi, la compassion et un besoin d'imitation [4]. La doctrine de saint Bonaventure sur la Rédemption se trouve dans son *Commentaire des Sentences*. C'est par l'obéissance de toute sa vie terminée par la mort de la Croix que le Sauveur a mérité notre réconciliation avec Dieu et qu'il a fait cesser la

1. *Sermo de Passione*, 4-7 ; *P. L.*, CLXXXIII, 266-267. Saint Bernard énonçait cette doctrine contre Abélard qui soutenait que le Christ nous avait rachetés uniquement de ce fait qu'il nous avait donné un exemple de nature à exciter notre amour pour Dieu et notre aversion pour le péché.
2. *De sacramentis*, I, pars VIII, c. III-IV ; *P. L.*, CLXXVI, 307-309.
3. *Sent.*, l. III, dist. XVIII, 3-7; *P. L.*, CXCII, 797-798.
4. *Sum. theol.*, pars III[a], quæst. XVIII, membrum VI, art. 1-4.

créance qui nous obligeait à la peine pour le péché [1]. Cette rédemption n'était pas nécessaire absolument; elle était seulement convenable. Elle n'est devenue nécessaire que dans le plan présent de la Providence qui, une fois arrêté, doit nécessairement se réaliser [2]. De même, la Passion n'était pas absolument nécessaire : la moindre souffrance de l'Homme-Dieu aurait suffi [3].

Saint Thomas. — Il manquait encore un homme dont l'esprit fût assez puissant et assez souple à la fois pour repenser la synthèse de saint Anselme en la nuançant de ces remarques que lui avaient faites tant de docteurs illustres. Ce fut saint Thomas.

Selon la doctrine de l'Ange de l'École, Dieu eût pu laisser les hommes dans leur péché : autrement dit, la Rédemption n'était pas nécessaire; elle était seulement convenable, parce qu'elle manifestait au plus haut degré les attributs de Dieu : son amour et sa miséricorde, sa justice, sa sagesse, sa puissance [4]. D'autre part, Dieu eût pu pardonner sans exiger de satisfaction, ou bien, à plus forte raison, en n'exigeant qu'une satisfaction inadéquate. Sa justice n'en eût pas été lésée [5]

Par suite, l'Incarnation elle-même n'était pas nécessaire. Elle était seulement convenable, soit pour nous porter au bien en excitant notre foi, notre espérance et notre amour, soit pour nous détourner du péché [6].

Cependant, dans l'hypothèse, — qui est devenue la réalité, — où Dieu exigeait une satisfaction adéquate, la Rédemption par l'expiation du Verbe incarné devenait nécessaire. C'est que le péché mortel est l'acte par lequel l'homme se détourne complètement de sa fin qui est Dieu, pour s'attacher à la

1. *In III Sent.*, dist. XVIII, art. 1, quæst. 3; dist. XIX, art. 1, quæst. 1-4.
2. *Ibid.*, dist. XX, art. 1, quæst. 1-4.
3. *Ibid.*, q. 6, ad 4um.
4. *In III Sent.*, dist. XX, q. 1, art. 1, sol. I et II.
5. *Sum. theol.*, IIIa, q. XLVI. a. 2, ad 3um.
6. *Ibid.*, IIIa, q. I, a 1.

créature : il injurie Dieu. Comme la gravité de l'offense se mesure à raison de la dignité de la personne offensée, le péché cause un déshonneur pour ainsi dire infini[1]. Or, un tel déshonneur ne pouvait être réparé que par l'hommage du Verbe incarné.

Selon saint Thomas, comme selon saint Bonaventure, pour que la réparation fût adéquate, la moindre souffrance de l'Homme-Dieu eût suffi[2]. Mais, de même que Dieu avait décidé que la satisfaction serait adéquate, de même il avait décidé qu'elle s'accomplirait par la passion du Sauveur. Et il convenait qu'il en fût ainsi. De la sorte, Dieu nous ferait mieux comprendre l'horreur que nous devons avoir pour le péché et la grandeur de son amour ; il nous donnerait en Jésus-Christ le plus parfait exemple de l'obéissance, de l'humilité, de la constance, de la justice[3]. Donc, Dieu exigeant une satisfaction adéquate, l'expiation par le Verbe incarné devenait nécessaire. D'autre part, Dieu avait décidé que cette expiation consisterait dans la passion du Sauveur.

Saint Thomas porte beaucoup plus loin ses investigations : il examine comment la passion du Verbe incarné a satisfait pour le péché. La passion du Sauveur l'a emporté sur toutes les douleurs que l'homme peut endurer tant elle fut cruelle et tant était grande la sensibilité du Sauveur ; tant étaient élevés aussi les motifs qui l'inspiraient[4]. Il meurt, en effet, par

---

1. *Ibid.*, IIIª, q. I, a. 2, ad 2ᵘᵐ : *Peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis.* Ce principe de la théologie de saint Thomas a été contesté par Duns Scot. Pour lui, une pure créature, dûment dotée par la grâce divine, était capable d'offrir une satisfaction équivalente, à supposer que Dieu voulût l'exiger ; car le péché n'a aucunement une gravité infinie. Cf. DUNS SCOT, *In IIIᵃᵐ*, dist. XX, § *Contra ea quæ dicuntur in secundo articulo.*

2. *Sum. theol.*, IIIª, q. XLVI, a. 5, ad. 3ᵘᵐ. Bien plus, la moindre opération, même celle qui n'exige aucune peine et qui est la plus délectable, comme la contemplation et la charité, à cause de la valeur personnelle infinie, pouvait satisfaire, et surabondamment, pour toutes les créatures, Cf. E. HUGON, *Le mystère de la Rédemption*, p. 99.

3. *Ibid.*, IIIª, q. XLVI, a. 3.

4. *Idib.*, IIIª, q. XXVI, a. 5-8.

amour pour Dieu et par amour pour les hommes, pour lever l'obstacle qui les sépare : le péché. Cette passion lui est imposée comme la partie principale de son œuvre messianique. A l'amour se joint donc l'obéissance. Loin que le précepte diminue l'amour, il ne sert qu'à le rendre plus grand encore. Du reste, vis-à-vis de son devoir, le Sauveur demeure libre[1]. Voilà l'œuvre d'amour et d'obéissance par laquelle le Sauveur satisfait pour le péché.

Il satisfait, c'est-à-dire qu'il offre à Dieu un hommage non seulement égal mais bien supérieur à celui qui avait été refusé par le péché, et, en même temps, il mérite que Dieu se réconcilie avec les hommes, en leur rendant la vie de la grâce. Cette satisfaction revêt aussi le caractère d'une peine pour le péché des hommes. Dieu avait décidé que notre péché ne serait pardonné que moyennant l'accomplissement d'une peine proportionnée; en mourant sur la croix, le Sauveur subit la peine et obtient la rémission de notre péché. Remarquons toutefois que, selon saint Thomas, la passion du Sauveur, tout en étant une expiation pénale, est avant tout une réparation morale, c'est-à-dire un sublime hommage d'obéissance et d'amour, offert à Dieu pour effacer le déshonneur causé par le péché des hommes[2].

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° D'après les rationalistes, le dogme de la Rédemption par le sang du Christ n'aurait aucun fondement dans l'évangile primitif, c'est-à-dire dans les couches sous-jacentes de nos Évangiles synoptiques. Ce serait

---

1. *Sum. theol.*, III^a, q. XLVII, a. 1-3.

2. M. Sabatier, estime que l'idée de satisfaction dans saint Thomas est fondée sur le droit romain et devient *la satisfaction par la peine légale méritée et subie*. Cf. *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, p. 59. A. Harnack remarque au contraire que cette idée ne tient presque pas de place dans la théologie de saint Thomas. Cf. *Dogmengeschichte*, t. III, pp. 478-479. Et il a raison de le constater, mais non pas de le regretter. Car cette idée de substitution pénale, pour être fondée, n'en est pas moins secondaire. Saint Thomas a bien vu, quoique la Passion soit une peine et la peine de nos péchés, qu'elle est surtout un acte sublime d'obéissance et d'amour : c'est pourquoi il n'a pas fait consister l'essence de la satisfaction dans une vindicte toute pénale, mais, après saint Anselme, dans une œuvre d'ordre hautement moral. Cf. J. Rivière, *op. cit.*, p. 367.

saint Paul qui l'aurait construit. Voulant s'expliquer la mort douloureuse et infamante du Christ, il l'assimila aux sacrifices du Temple. Jésus en croix lui apparut comme la victime du Nouveau Testament, qui volontairement s'offrait à la place des holocaustes de l'Ancienne Alliance. Or, le dogme de la Rédemption par le sang du Christ n'est pas une création de saint Paul. Isaïe l'a exposé dans la doctrine du Serviteur de Dieu, substitué aux hommes coupables pour porter le poids de leurs péchés. Il est l'assise profonde de la prédication de Jésus, et il apparaît même expressément affirmé quand le Maître propose sa mort comme la rançon rédemptrice de la multitude, et l'effusion de son sang comme le sceau de la Nouvelle Alliance. Saint Paul le transmet ainsi qu'il l'a reçu, en se contentant de le présenter en une puissante synthèse. La Tradition recueille la doctrine de l'apôtre et s'applique à en analyser les divers éléments. La théologie du Moyen Age résume en une magnifique vue d'ensemble le travail des Pères de l'Eglise. Cette nouvelle synthèse est celle de saint Paul, mais agrandie, développée en surface et en profondeur.

2° Tous les actes libres du Sauveur avaient en eux-mêmes une valeur infinie, parce que, en vertu de l'union hypostatique, la personne du Verbe se les appropriait. Cependant, Dieu, en décrétant le salut de l'homme, avait décidé qu'il ne serait obtenu que par le sacrifice sanglant de la croix, et que tous les autres actes de la vie du Sauveur ne contribueraient à notre salut que parce qu'ils convergeraient vers le sacrifice de la croix comme vers leur terme. Dieu avait pris cette disposition, afin de nous manifester davantage son amour et sa miséricorde, afin de nous faire mieux comprendre tout le mal du péché, afin de nous montrer le prix qu'il faisait de notre âme, afin de nous apprendre comment nous devions porter notre croix pour devenir parfaits.

3° Saint Thomas insiste moins sur la passion du Sauveur en tant que peine, que sur cette même passion, considérée comme un sublime hommage d'obéissance et d'amour. Selon lui, il est plus vrai de dire que Jésus nous a sauvés *dans* la souffrance, que de dire qu'il nous a sauvés *par* la souffrance.

Choix d'ouvrages à consulter. — A. Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, pp. 328-329.

M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, pp. 236-256.

P. Batiffol, *L'Enseignement de Jésus*, p. 244.

E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, pp. 113-130.

J. Rivière, *Le Dogme de la Rédemption*.

E. Hugon, *Le Mystère de la Rédemption*.

CHAPITRE II

LA SATISFACTION *VICAIRE.*

Les leçons qui précèdent, en même temps qu'elles nous instruisaient sur le *fait* de notre Rédemption, nous en montraient déjà le *comment.* Ce sujet, soit à cause de son importance, soit à cause de la polémique protestante, mérite d'être étudié à part. Nous exposerons d'abord la *doctrine de l'Église;* puis, nous verrons *ce qu'il faut penser des objections qui lui sont faites.*

Doctrine de l'Église. — Accomplir la loi morale, naturelle ou positive, c'est obéir à la volonté de Dieu dont elle est l'expression, c'est le reconnaître comme le Souverain Maître, c'est proclamer en même temps que sa toute-puissance, sa sagesse infinie : plus simplement, accomplir la loi morale c'est obéir à la volonté de Dieu et, par ce moyen, l'honorer. Par contre, transgresser la loi morale, c'est désobéir à Dieu, le déshonorer ou l'offenser. Cet acte de désobéissance qui déshonore ou offense Dieu, voilà le péché.

Si l'homme pèche, avant de lui pardonner, Dieu est en droit d'exiger que le déshonneur qui vient de la désobéissance, soit réparé par l'honneur d'une soumission : c'est la satisfaction. Ajoutons encore que Dieu est en droit d'exiger une satisfaction proportionnée, c'est-à-dire un acte qui l'honore autant qu'il a été déshonoré par le péché.

Ces principes posés, souvenons-nous de notre triste histoire et de la manière dont Dieu est intervenu pour nous sauver. L'homme ayant transgressé le précepte qu'il avait reçu avait déshonoré Dieu. Dieu eût pu le laisser dans cet état. Il eût

pu lui pardonner en n'exigeant aucune satisfaction, ou bien en n'exigeant qu'une satisfaction imparfaite. Il n'en fut pas ainsi. N'écoutant que son amour, et voulant en même temps, pour notre plus grand bien, nous montrer toute l'étendue de sa justice, et, par suite, toute l'opposition que crée le péché entre lui et nous, Dieu décréta de nous pardonner en exigeant une satisfaction proportionnée. Ainsi, c'est l'amour qui le porta à pardonner, et à pardonner en exigeant une rançon adéquate.

Mais alors il se trouva que l'homme était impuissant à offrir cette satisfaction; car le déshonneur ayant été adressé à Dieu, avait, par cela même, une gravité pour ainsi dire infinie. C'est alors que Dieu décida de nous sauver par l'expiation du Verbe incarné.

Un seul acte de soumission accompli par notre divin Rédempteur eût suffi à offrir à Dieu l'honneur exigé pour que la réparation fût parfaite. Mais nous n'eussions pas assez compris toute l'étendue de la justice ou de la sainteté de Dieu, l'opposition qui existe entre le péché et Dieu, par suite, nous n'eussions pas eu assez d'horreur pour le péché et nous eussions pu facilement risquer notre salut. C'est pourquoi Dieu voulut que la satisfaction consistât dans l'obéissance du Verbe incarné, obéissance toute libre, sans cesse inspirée par l'amour des hommes, et par le mépris du péché qui les accablait, obéissance portée jusqu'à la mort de la croix. C'est ainsi que le Sauveur *a satisfait* pour nous. Voilà ce que nous entendons, quand nous affirmons le dogme de *la satisfaction vicaire*.

Ce dogme aussi ancien que l'Église dans son contenu, sinon dans son expression technique, est défini, d'une manière suffisamment explicite, en même temps que celui du fait de notre Rédemption. Le dogme de la satisfaction vicaire, dans sa formule même, est énoncé dans l'un des chapitres du concile de Trente, où l'on dit que le Christ a mérité notre justification *en satisfaisant pour nos péchés*.[1]. Pour mettre fin à toutes

---

[1] Sess. VI, c. VII, Denz., 799 : *Jesus Christus... sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit.*

espèces de divisions, les théologiens du concile du Vatican avaient résumé cette doctrine en une proposition spéciale qui, malheureusement, est demeurée dans les schèmes préparatoires[1].

La polémique protestante. — Pendant ces dernières années, le dogme de la satisfaction vicaire a été attaqué par les protestants avec un particulier acharnement. Ils n'ont fait, il est vrai, que renouveler de vieilles objections, dont plusieurs figurent à la suite des thèses de théologie, parmi les difficultés que l'on a coutume de soulever, soit pour éclaircir certains points demeurés obscurs, soit pour exercer l'esprit des auditeurs.

Première objection. — M. Sabatier reproche à notre théologie catholique d'avoir faussé le sens de la passion et de la mort du Christ. Nous en avons fait, dit-il, une satisfaction toute pénale destinée à calmer la colère de Dieu et à assouvir sa vengeance[2].

Réponse. — Or, telle n'est pas assurément notre théologie, pas plus celle de saint Anselme que celle de saint Thomas. Nous considérons avant tout la passion du Christ comme un sublime hommage d'amour et d'obéissance offert par le Sau-

---

1. Cette proposition est citée dans Hurter, t. II, p. 531, et dans J. Rivière, *op. cit.*, p. 11 : *Si quis non confiteatur ipsum Deum Verbum in assumpta carne patiendo et moriendo pro peccatis nostris potuisse satisfacere vel vere et proprie satisfecisse : A. S.*

2. Cf. A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique :* « Jésus a-t-il la moindre idée qu'il doit mourir pour donner à la justice de son Père une satisfaction pénale, sans laquelle le Père ne serait plus le Père? » [p. 23]. — Et plus loin : « Il faut punir quand même; c'est la loi juive et romaine. Pardonner à qui se repent de tout son cœur, c'est la prédication de l'Evangile. Ce qui fait la supériorité de la notion chrétienne du Père, c'est précisément de s'élever au-dessus du sentiment de représailles et de vengeance; c'est de vouloir, non la mort du pécheur, mais sa conversion et sa vie. » [p. 95]. — C'est donc « une notion bien inférieure de la justice que celle qui réclame le châtiment pour le châtiment même, pour le plaisir de faire souffrir » [p. 100].

veur à Dieu son Père pour effacer le déshonneur causé par le péché des hommes.

Sans doute, cette satisfaction est aussi une peine pour le péché. Mais quand nous parlons de peine pour le péché, nous n'entendons nullement un châtiment réclamé pour le châtiment même, pour le plaisir de faire souffrir, une sorte de vindicte divine. Si Dieu exige un châtiment pour le péché par une peine proportionnée, donnant ainsi complète satisfaction à sa justice, c'est toujours par une inspiration de miséricorde et d'amour et dans le dessein de nous sauver. Il veut, en effet, nous montrer par là toute l'étendue de sa justice ou de sa sainteté, et toute l'opposition qui existe entre lui et le péché, afin de nous inspirer plus d'horreur pour ce qui l'offense et afin de nous mieux établir dans la vertu[1].

Deuxième objection. — M. Sabatier nous fait observer que, dans notre théologie catholique, la réconciliation des hommes avec Dieu se résout par la cessation d'un conflit soulevé par le péché en Dieu entre son amour et sa justice. Dieu ne pouvait plus nous aimer parce que sa justice lésée s'y opposait; elle réclamait une satisfaction. Ce ne fut que lorsque cette satisfaction eut été offerte que l'amour put de nouveau s'exercer. Ainsi la passion du Sauveur, loin d'être l'effet de l'amour, en est au contraire la cause, le motif[2].

---

1. Il importe de remarquer que lorsque nous parlons de la *justice vengeresse* ou de la colère de Dieu, cette métaphore, — et il est presque impossible de s'en passer, — signifie simplement *sa sainteté en face du péché*. C'est l'équivalent du latin *justitia* dans son sens large, qui dit beaucoup plus que la simple vertu de justice par laquelle on rend à chacun ce qui lui est dû.

2. *Ibid.* : « La plus grave conséquence de l'ancien point de vue juridique et légal, ce fut d'introduire un dualisme irréductible dans la notion chrétienne de Dieu... On a fait surgir, en effet, un conflit interne entre sa justice et sa clémence, de façon que l'un ne se pourrait plus exercer sans offenser l'autre. Le Christ, au lieu d'être le Sauveur des hommes, est devenu un médiateur extra-divin, dont l'office essentiel était de reconcilier en Dieu ses attributs hostiles et de faire la paix et l'unité en Dieu même » [p. 63]. — Et ailleurs (cf. *L'Apôtre Paul*, p. 323) : « La théorie ecclésiastique de l'expiation, loin de bien rendre la pensée de l'Apôtre (Paul), est arrivée à la contredire formellement. L'idée d'une satisfaction

Réponse. — Il serait difficile de défigurer davantage notre synthèse théologique de la Rédemption. Dieu eût bien pu ne pas nous pardonner ; s'il nous a pardonné c'est par amour. Il eût pu nous pardonner en n'exigeant rien du tout, ou bien en n'exigeant qu'une satisfaction inadéquate. S'il a exigé une satisfaction adéquate, c'est afin de nous montrer toute l'opposition que crée le péché entre lui et nous. Ainsi avertis, nous nous préoccuperions mieux de l'éviter, et nous nous garderions davantage de compromettre notre salut. Donc c'est l'amour qui est la cause de notre Rédemption, telle qu'elle s'est faite : c'est l'amour qui a tout fait.

Troisième objection. — Il n'en reste pas moins vrai, poursuit notre auteur, que, selon votre théologie, Dieu était impuissant à pardonner uniquement par amour[1].

Réponse. — Ce reproche atteint peut-être la théologie de saint Anselme. Mais il ne faut pas oublier que la synthèse de ce grand Docteur a été le premier essai de ce genre que l'on ait entrepris sur le dogme de la Rédemption. La rigidité de son système a été corrigée par les continuateurs de sa pensée. Maintenant encore nos théologiens n'hésitent pas à critiquer saint Anselme sur ce point[2]. La synthèse défini-

---

extérieure, accordée à Dieu pour lui arracher le pardon des pécheurs, est étrangère à toutes nos épîtres. Paul ne dit nulle part que Dieu ait besoin d'être apaisé. Il est parti d'un point de vue contraire. Le pardon des péchés est toujours un acte libre de l'amour de Dieu. C'est sa grâce souveraine et absolue qui a pris et qui garde l'initiative dans l'œuvre de la Rédemption. Le sacrifice du Christ est un effet de cet amour, loin d'en être la cause. Il ne s'est point accompli hors de la sphère de la grâce, et en quelque sorte hors de Dieu même pour déterminer la volonté divine... Paul n'admet point le dualisme traditionnel entre l'amour et la justice. »

1. *Ibid.*, *Doctrine de l'expiation*, pp. 53-54.

2. Cf. V. Bainvel, art. *Saint Anselme*, dans *Dict. de théol. cathol.*, col. 1346. Reprenant les critiques de M. Dörholt qui cherche à justifier saint Anselme, et qui y réussit d'ailleurs sur plusieurs points, (cf. *Die Lehre von der Genugthuung Christi*, pp. 200-211), M Bainvel fait observer que mieux vaut reconnaître loyalement que saint Anselme « outre çà et là l'expression... qu'il insiste trop sur l'impossibilité du pardon pur et simple. » Le P. Stentrup, dans *Zeitschrift für*

tive du dogme de la Rédemption, ce n'est pas dans saint Anselme qu'il faut aller la chercher, mais dans les œuvres de saint Thomas.

Quatrième objection. — M. Sabatier ne s'en tient pas là. Visant directement la doctrine de la satisfaction exposée par saint Anselme et indirectement la doctrine même de l'Église, il affirme que cet auteur a tiré sa théorie du droit germanique. D'après le droit germain, tout délit entraîne le paiement d'une somme d'argent ou *Wergeld*. Ce n'est pas une peine à proprement parler, mais une sorte d'amende, une simple compensation, une satisfaction. Telle serait l'inspiration de saint Anselme lorsqu'il affirme son principe : *Necesse est ut omne peccatum satisfactio aut pœna sequatur*[1].

Réponse. — Il n'y a là qu'un rapprochement artificiel et tendancieux. Si saint Anselme n'insiste pas sur le caractère pénal de la satisfaction, il le suppose toujours. Selon lui, la satisfaction est bien en même temps l'accomplissement de la peine pour le péché des hommes. Du reste, cette idée de satisfaction pénale dans son contenu sinon dans son expression technique appartient à la tradition patristique[2]. Enfin cette opinion que M. Sabatier tient de Ritschl[3], est rejetée par MM. Loofs[4] et Harnack[5].

Cinquième objection. — Ce qui choque M. Harnack, dans la doctrine de la satisfaction, c'est ce fait qu'elle rend à Dieu l'honneur qui lui a été enlevé par le péché. Comment, de-

---

katholische Theologie, 1892, pp. 653-692, ne craint pas d'affirmer que la doctrine de saint Anselme sur la nécessité de l'Incarnation et de la Rédemption est à rejeter complètement.

1. *Ibid.* p. 54.
2. Voir plus haut l'argument tiré de la *Tradition des Pères*, pp. 315-330.
3. Ritschl, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, t. I, p. 40. (3e édition).
4. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, p. 271 (3e édition).
5. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, pp. 357-358, note 2.

mande cet auteur, Dieu avait-il pu être lésé dans son honneur[1] !

Réponse. — Or, toujours la théologie catholique a distingué en Dieu l'honneur intime qui lui vient des manifestations de sa vie trinitaire et de sa vie *ad extra*, et l'honneur extérieur qui lui vient de la manière dont les créatures exécutent le plan créateur. Tandis que les créatures inférieures honorent Dieu par le jeu de leurs forces nécessaires, l'homme doit glorifier Dieu en réalisant librement la loi morale inscrite dans son cœur et les préceptes positifs qui lui ont été imposés par la révélation. Si l'homme ne va pas vers Dieu, il détermine dans l'exécution du plan créateur un désordre qui est en même temps une méconnaissance de la souveraineté divine. Voilà le déshonneur causé par le péché et que l'obéissance du Christ portée jusqu'à la mort de la croix a réparée.

Sixième objection. — M. Harnack ne voit pas comment le Christ a pu demeurer libre dans l'acceptation de ses souffrances et de sa mort, alors que par ailleurs on affirme que la passion du Sauveur lui était imposée par la volonté de Dieu comme la partie principale de sa tâche messianique[2].

Réponse. — Il y a, en effet, dans l'union de ces deux idées un mystère que les théologiens ont cherché à éclairer quelque peu par diverses hypothèses[3]. Nous nous sommes expliqués à ce sujet en disant que l'impeccabilité du Christ venait de ce qu'il était confirmé en grâce. Or, la confirmation en grâce laisse subsister le libre arbitre.

Septième objection. — Pour toutes ces raisons, les protestants concluent en disant que la Rédemption du Christ n'a que la valeur morale d'un exemple. Cet exemple, c'est la vie

---

1. *Dogmengeschichte*, p. 369-370.
2. *Ibid.*, 371.
3. Cf. *supra*, pp. 244-246.

sacrifiée du Christ couronnée par la mort, acceptée pour le triomphe de la vérité et de l'amour.

Partant de ce principe, on nous donne tout le sens de la vie humaine et la place que l'exemple du Christ doit y occuper. Nous devons nous conformer à la loi du devoir en devenant peu à peu nos maîtres, c'est-à-dire en faisant dominer la volonté sur la sensibilité et en renonçant par cela même aux instincts mauvais qui sont en nous : c'est la conversion, c'est la naissance morale. Mais comment compenser le mal moral qui a précédé cette conversion ou qui l'accompagne? Où trouver cette satisfaction que réclame la justice absolue, c'est-à-dire Dieu? Nous la trouverons dans cette douleur intense, à laquelle nous sommes obligés de nous soumettre, si nous voulons être les vrais observateurs de la loi morale. Tâche rude et pénible assurément! Mais le Christ nous aide à l'accomplir. Il a réalisé à un degré sublime l'idéal moral proposé par notre conscience à chacun de nous. Et, par là, il a été notre exemple et par conséquent notre Sauveur.

Réponse. — Cette doctrine soutenue déjà par Abélard, enseignée au XVe siècle par les sociniens, n'a été nulle part mieux exposée que par Kant[1]. Après lui, Ritschl l'a reprise en lui donnant un caractère moins austère et plus sentimental[2]. M. Sabatier s'en est fait le propagateur en France[3].

Nous ferons seulement remarquer que nous admettons nous ici que le Christ par sa vie, par ses souffrances et par sa

1. *Die Religion innerhalb der Grenzen des blossen Vernunft, trad.* TRULLARD, Paris, 1841.

2. Un bon exposé de la doctrine de Ritschl se trouve dans J. RIVIÈRE, *op. cit.*, pp. 18-22.

3. Cf. *Doctrine de l'expiation :* « Il n'y a pas lieu de parler d'une condamnation surnaturelle et particulière atteignant Jésus sur la croix..... Jésus souffre plus et mieux, mais il ne souffre pas autrement que Socrate, les martyrs, les sages, les bons, en un mot, engagés par la vie dans les trames que tissent ici-bas les crimes des méchants » [p. 87]. — C'est que « personne ne peut s'arracher à la solidarité du groupe organique auquel il appartient, et le corps entier souffre des fautes ou bénéficie des vertus des membres qui la composent » [p. 20].

mort a donné au monde le plus bel exemple des vertus qu'un homme doit pratiquer. Personne, semble-t-il, n'a exposé cette doctrine avec plus de précision que saint Thomas[1]. Mais, de plus, nous appuyant sur la sainte Écriture, la Tradition des Pères, l'enseignement des Maîtres de l'École, les définitions de l'Église, nous affirmons que le Sauveur, par sa vie toute d'obéissance portée jusqu'à la mort de la croix, vie toujours inspirée par l'amour de Dieu et l'amour des hommes a satisfait pour le déshonneur que les péchés des hommes avaient causé à Dieu, expiant ainsi la peine de leurs péchés, exigée tout ensemble par la justice et par l'amour de Dieu; par suite, il a mérité que Dieu se réconcilie avec les hommes, en leur rendant la vie de la grâce.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Montrer que si Dieu nous sauve c'est par amour pour nous; que s'il nous sauve en exigeant une satisfaction parfaite, c'est encore par amour pour nous. En somme, si Dieu nous avait sauvés sans exiger une satisfaction adéquate, il nous eût montré moins d'amour.

2° Montrer que le péché offense Dieu en ce sens qu'il est la méconnaissance de sa souveraineté absolue. Dans ce même sens, il le déshonore. Il s'agit pourtant d'un déshonneur qui n'existe que dans la réalisation du plan providentiel de Dieu sur l'homme. L'homme mésusant de la liberté qui lui a été concédée, ne se retourne pas vers Dieu, ainsi qu'il le devrait. En lui-même, Dieu est immuable et ne saurait être lésé de quelque manière que ce soit.

3° Seul un hommage équivalent de soumission et d'amour pouvait réparer efficacement le désordre causé par le péché. C'est ce que Jésus-Christ a fait en notre nom, et cela dans toutes les actions de sa vie, mais surtout en acceptant le sacrifice douloureux que lui ont imposé les circonstances providentielles de sa mission.

Choix d'auteurs à consulter. — J.-V. Bainvel, art. *Saint Anselme*, dans. *Dict. de théol. cath.*, col. 1346.

J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, ch. ii, *Aperçu des systèmes rationalistes*, pp. 14-27; ch. xviii, *Doctrine de la satisfaction*, pp. 303-316.

---

1. Cf. *supra*, p. 334-336.

CHAPITRE III

L'ŒUVRE RÉDEMPTRICE.

Après avoir établi le fait de la Rédemption et en avoir dégagé le caractère satisfactoire, il importe de considérer l'œuvre rédemptrice en elle-même, afin d'en comprendre mieux la divine économie.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, par sa vie toute de souffrances terminée par la mort de la croix, a racheté le genre humain de l'esclavage du péché; de plus, afin d'amener tous les hommes qui doivent se succéder jusqu'à la fin des temps à s'approprier le salut, le Sauveur continue son œuvre rédemptrice principalement par le ministère de ses prêtres. Aussi, devons-nous considérer d'abord l'*œuvre rédemptrice* accomplie par Notre-Seigneur, au cours de sa vie passible et mortelle, et ensuite, la *continuation de l'œuvre rédemptrice.*

ARTICLE Ier

L'œuvre rédemptrice accomplie par Notre-Seigneur.

Objet et division de ce sujet. — Cette œuvre a consisté en ce que le Christ *s'est lui-même offert* à Dieu son Père *en sacrifice d'expiation* pour le péché de tout le peuple.

Le sacrifice d'expiation pour le péché du peuple d'après le Lévitique. — Le Lévitique distingue trois espèces de sacri-

fices sanglants : l'holocauste ou le sacrifice d'adoration; le sacrifice pacifique, qui se divise principalement en sacrifice d'action de grâces et en sacrifice de demande; le sacrifice d'expiation ou de propitiation, ainsi nommé parce qu'il était une expiation offerte à Dieu pour obtenir qu'il fût propice, c'est-à-dire qu'il pardonnât le péché. Ce dernier, le plus important de tous, et le seul qu'il importe de retenir, résumait les autres, en ce sens que, pour être un sacrifice d'expiation, il fallait qu'il fût implicitement un sacrifice d'adoration, d'action de grâces et de demande. En effet, Dieu ne pouvait pardonner que si l'on reconnaissait sa souveraineté méconnue, que si on lui témoignait de la reconnaissance pour ses bienfaits, que si on lui demandait grâce[1].

Voici donc en quoi consistait ce sacrifice. L'Israélite qui voulait obtenir le pardon de son péché venait offrir au temple une victime pure, c'est-à-dire une victime qui réunissait en elle toutes les conditions de la pureté légale. Le sacrifice commençait par le rite de l'imposition des mains faite par le fidèle sur la victime. Ce rite tout symbolique établissait une sorte de substitution de la victime légale à la personne du fidèle; à partir de ce temps, la victime représentait le fidèle devant Dieu et portait le poids de ses péchés[2].

Après l'imposition des mains, la victime était immolée par le prêtre[3], qui, trempant ensuite le doigt dans le sang, en touchait ou en aspergeait les quatre coins de l'autel. L'immo-

---

1. Les sacrifices non sanglants étaient des offrandes d'épis, de fleur de farine, des gâteaux sans levain, des libations. Chaque jour, dans le Saint, on offrait de l'encens sur l'autel des parfums, on présentait les « pains de proposition » sur la table du sanctuaire; l'huile qui brûlait dans le chandelier d'or était aussi une sorte de sacrifice.

2. *Lev.*, I, 3, 4; IV, 21-24; XVI; XVII, 11. Dans le sacrifice pour le péché, la victime est si clairement substituée à l'homme coupable qu'elle est presque toujours appelée *victime pour le péché*, comme si l'iniquité humaine s'était transférée en elle. Saint Paul n'hésitera pas à affirmer que le Christ s'est fait péché pour nous (cf. *II Cor.*, V, 21), c'est-à-dire victime pour le péché des hommes.

3. Des lévites, des profanes, le pécheur lui-même peuvent immoler la victime. Mais seul le prêtre peut prendre le sang et faire l'aspersion. De plus, seul le Grand-Prêtre est assez pur pour immoler les victimes de la grande expiation annuelle et pour porter le sang sur l'autel et dans le Saint des Saints.

lation de la victime et l'aspersion du sang formaient la partie principale du sacrifice.

C'était alors que s'accomplissait l'expiation proprement dite. Le sang était considéré comme renfermant la vie. En répandant le sang devant la face de Dieu, par l'immolation de la victime et l'aspersion qui suivait, c'était donc une vie qu'on lui offrait[1]. Puisque la victime représentait le pécheur, puisque son sang ou sa vie représentait le sang ou la vie du pécheur, par l'offrande du sang ou de la vie de la victime, c'était le sang ou la vie du pécheur qui était symboliquement offert à Dieu. Comme Dieu sanctifie tout ce qu'il touche, en même temps qu'il touchait ou acceptait la vie du pécheur, il la sanctifiait, c'est-à-dire qu'il la purifiait de son péché et lui rendait l'Esprit de Sainteté. Renouvelé dans l'Esprit de Sainteté, le pécheur était réconcilié avec Dieu.

Cependant on s'exposerait à mal comprendre le sens du sacrifice lévitique, si l'on ne prenait soin d'en considérer le symbolisme. Il ne suffisait pas, en effet, qu'il y eût une substitution extérieure, purement rituelle de la victime légale au pécheur; il fallait encore que le fidèle, en son cœur, se donnât à Dieu et fût animé d'un vrai sentiment de repentir; l'écrasement de la victime devant la face de Dieu n'était que le signe de la contrition du pécheur; cette coopération personnelle du fidèle était absolument requise pour qu'il fût sanctifié[2].

---

1. Qu'on veuille bien remarquer cette particularité du sacrifice lévitique. Il nous semble qu'elle éclaire d'un grand jour la question de la nature du sacrifice. Pour qu'il y ait sacrifice, il faut qu'il y ait effusion de sang par l'immolation de la victime et par l'aspersion du sang. Or le sang renferme la vie ou, du moins, en est le fluide nourricier. Par l'effusion du sang il se fait donc que l'on offre, que l'on donne une vie. N'allons pas dire que le sacrifice consiste essentiellement dans l'offrande d'une vie, l'immolation n'étant que la condition ou le symbole de l'offrande; le sacrifice consiste essentiellement dans l'immolation et dans l'offrande de la victime; ou bien, en termes plus rigoureux, dans l'immolation, et dans l'offrande qui se fait par l'immolation.

2. Un sacrifice offert sans âme du côté du pécheur était une abomination devant Dieu. Il suffit de se souvenir de ce verset du *Miserere*, Ps. L, 18-19 :

. . . .

Holocaustis non delectaberis.
Sacrificium Deo spiritus contribulatus ;
Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies.

Le sacrifice d'expiation consistait donc en une victime qu'on immolait devant la face de Dieu et que, par cela même, on lui offrait à la manière d'une rançon qui éteignît la dette du péché et qui obtînt la purification du fidèle par le retour de l'Esprit de Sainteté dans son cœur. Comme Dieu ne pouvait accepter la vie du pécheur, parce qu'il était impur, et comme, d'autre part, il ne voulait pas détruire la race humaine, livrée tout entière au péché, il avait conclu avec son peuple un pacte dont les conditions devaient être rigoureusement suivies.

On distinguait le sacrifice d'expiation pour les transgressions individuelles et le sacrifice d'expiation pour les transgressions du peuple. Le jour de l'Expiation solennelle, qui tombait cinq jours avant la fête des Tabernacles, le grand prêtre, après avoir immolé la victime et après avoir aspergé de sang les quatre coins de l'autel, venait jeter du sang vers le voile du Saint des Saints. Puis, il entrait dans le Saint des Saints et répandait du sang vers la partie supérieure de l'Arche d'Alliance, qui était le lieu de présence spéciale de *Yahweh* et qu'on appelait le propitiatoire, c'est-à-dire le lieu d'où Dieu pardonnait à son peuple[1]. C'était le grand sacrifice d'expiation pour les péchés du peuple.

Le Sauveur, en mourant sur la Croix, a offert le grand sacrifice d'expiation pour le péché du peuple. — Cette doctrine, enseignée par le concile de Trente[2], est contenue dans l'épître aux Hébreux.

En entrant dans le monde, est-il écrit, le Christ, après avoir déclaré l'insuffisance des sacrifices de l'Ancienne Loi, annonce qu'il vient lui-même pour offrir un sacrifice[3]. Ce sacrifice a

---

1. *Lev.*, XVI. Ce jour-là, le grand prêtre offrait d'abord un jeune taureau et un bélier. Il se faisait ensuite amener deux boucs, à la porte du tabernacle. Il tirait au sort lequel serait donné au Seigneur, et lequel serait chassé au désert. Le bouc designé pour le sacrifice était immolé et son sang servait à asperger l'autel et le voile du Saint des Saints. Revenant vers le bouc resté vivant, le grand prêtre le chargeait des péchés du peuple; on le chassait ensuite au désert.

2. Sess. XXII, c. I-II. DENZ., 938.

3. *Hebr.*, X, 1-19.

surtout consisté dans l'effusion de son sang[1]. Il a été le grand sacrifice d'expiation pour le péché de tout le peuple, et non plus seulement du peuple juif, mais de celui qui est constitué par tous les élus de Dieu[2]. C'est pourquoi ce sang a été répandu dans le Saint des Saints[3].

Cette dernière expression ne peut être entendue que dans un sens spirituel. Quel est-il ? Toute sacrificature exige un temple. C'est ainsi que l'ancienne sacrificature possédait le temple lévitique. Mais la sacrificature du Christ exige un autre temple. C'est, dit l'épître, le temple véritable, seul digne de ce titre, dressé par le Seigneur et non par un homme, celui que Moïse avait contemplé sur la montagne et dont le tabernacle terrestre n'était que l'image lointaine. Ce temple ne peut être que le ciel. Mais le ciel, c'est avant tout Dieu mis en relation avec la créature glorifiée. En enseignant que le Christ a offert son sacrifice dans un sanctuaire supérieur à celui de la Loi, il semble donc que notre épître entende seulement que, pour offrir son sacrifice, le Christ est entré en relation avec Dieu plus directement et plus intimement que le grand prêtre de l'Ancienne Loi. On a vu que celui-ci pénétrait, une fois l'an, dans le Lieu Très Saint pour répandre du sang sur le propitiatoire.

Le Christ a donc bien offert le grand sacrifice d'expiation pour le péché du peuple. Mais, puisque le sacrifice d'expiation résumait tous les autres, le sacrifice d'expiation du Christ a été, en même temps, un sacrifice d'adoration, un sacrifice d'action de grâce et un sacrifice de demande.

Le sacrifice offert par le Christ abolit tous les sacrifices de l'Ancienne Alliance et demeure l'unique sacrifice de la Nouvelle. — La première alliance avait aussi son sacrifice d'expiation pour le péché du peuple et d'autres sacrifices. Mais c'était

---

1. *Hebr.*, IX, 12-14.
2. *Ibid.*, X, 11-18.
3. *Ibid.*, IX, 12.

là des ordonnances charnelles, imposées seulement jusqu'à ce que vînt une époque de réforme, et dont l'objet était de figurer longtemps à l'avance le nouvel ordre de choses. Elles n'avaient d'ailleurs d'efficacité que parce qu'elles avaient ce caractère figuratif. Or, le Christ est venu, et, en répandant son sang, il a réalisé le sacrifice figuré. Sa mort sanglante a été le paiement du prix dû à cause des transgressions commises sous l'ancienne alliance : aussi, les élus ont-ils pu recevoir le pardon de leur péché par le renouvellement dans l'Esprit de Sainteté. Ce résultat ne pouvait leur être procuré que par sa mort; car, sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon. De même donc que l'héritier n'est mis en possession des biens du testateur, que par la mort de celui-ci: de même, par la mort du Christ, les élus ont été mis en possession des dons du salut.

Mais, puisque les choses anciennes n'étaient que la figure des nouvelles, la réalisation de celles-ci abolit les premières. Le Christ a tout couronné par un seul sacrifice qui est et qui demeure l'unique sacrifice de la nouvelle alliance[1].

Le sacrifice du Christ a consisté dans la mort sanglante qu'il a acceptée par amour pour les hommes. — Le Christ s'est offert une seule fois pour porter les péchés des élus[2]. Il était, en effet, impossible que le sang des victimes, par lui seul, c'est-à-dire sans qu'il fût mis en relation avec un sacrifice supérieur, obtînt le pardon des péchés. Aussi, le Christ, en entrant dans le monde, dit à Dieu son Père : « Vous n'avez pas agréé les sacrifices de la Loi : voici, je viens pour faire votre volonté. » Et, continue l'épître, il abolit l'ancienne sacrificature, et, par son sacrifice, il obtient le pardon du péché, et c'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés[3]. D'ailleurs, cet enseignement n'existe pas seulement dans l'épître aux Hébreux; c'est encore la doctrine de l'épître aux Éphésiens, où il est dit que le Christ nous a aimés et s'est livré

1. *Hebr.*, IX; X, 1-18.
2. *Ibid.*, IX, 14, 28.
3. *Hebr.*, X, 1-10.

en sacrifice, c'est-à-dire qu'il nous a aimés jusqu'à se livrer en sacrifice pour nos péchés[1]. Donc, c'est dans la mort acceptée par amour pour les hommes, en d'autres termes, c'est dans la mort voulue comme un moyen de procurer aux hommes le plus grand des biens, celui du salut, que consiste le sacrifice du Christ.

Toutes les autres souffrances de la vie du Christ n'ont eu une valeur rédemptrice que par leur rapport avec le sacrifice du Calvaire. — Tandis que les Évangiles mettent la Rédemption de l'homme en relation avec la mort du Christ seulement, saint Paul met aussi la Rédemption des hommes en relation avec les autres œuvres de la vie du Christ. C'est lorsqu'il enseigne que, pour opérer la Rédemption des hommes, il a subi l'humiliation de l'Incarnation et qu'il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort de la croix[2]. D'autre part, c'est bien à la mort du Christ que l'apôtre attribue le salut.

L'épître aux Hébreux, en particulier, est très formelle à ce sujet. D'abord, puisque l'affranchissement du péché ne peut se faire que dans le sang, il fallait donc une immolation. Puis, n'est-il pas dit que la vie nouvelle étant un trésor qui nous est légué par testament, on ne pouvait en être rendu propriétaire que par la mort du testateur[3]? Ainsi le Christ nous sauve par les œuvres de toute sa vie, mais il nous sauve avant tout par sa mort.

Voici l'interprétation qui concilie ces deux idées. Sans doute le Verbe incarné eût pu sauver les hommes par le seul fait de l'humiliation de l'Incarnation, ou par un seul acte de cette humanité à laquelle il s'était uni hypostatiquement. Cependant Dieu avait décidé que le Verbe incarné souffrirait la mort de la croix pour sauver les hommes; aussi, dut-il se conformer à cette volonté. Toutes les œuvres de la vie du Christ contribuèrent néanmoins au salut des hommes, parce que toutes

1. *Eph.*, v, 2.
2. *Philipp.*, ii, 4-11.
3. *Hebr.*, ix.

convergeaient vers le sacrifice de la croix comme vers leur unique terme. C'est donc par l'œuvre de toute sa vie, terminée par l'expiation sanglante du Calvaire, que le Sauveur nous a rachetés. Toute sa vie n'a été qu'un sacrifice entier et perpétuel de lui-même.

La spiritualité du XVII[e] siècle s'est emparée de cette doctrine pour en faire l'objet de ses élévations dogmatiques. Elle est présentée sous des formes assez différentes, parfois même un peu excessives, selon les auteurs. Si l'on prend soin de la ramener à ses éléments essentiels, elle n'a rien que de tout à fait admirable et que de rigoureusement conforme à la sainte Écriture et à la Tradition. Le sacrifice du Christ a son offrande : elle a lieu lorsque le Sauveur, entrant en ce monde, accepte de racheter le péché des hommes par la mort sanglante du Calvaire; il a son prélude : c'est l'obéissance du Sauveur à faire en tout la volonté de son Père ; il a sa consommation : c'est la mort sur la croix, acceptée par amour pour les hommes; il a ses fruits qui sont la glorification du Christ par la victoire qu'il remporte sur le tombeau, et par celle qu'il obtient, jusqu'à la fin des temps, avec la coopération de l'homme fidèle, sur les péchés du monde[1].

Le Sacerdoce du Christ. — Le sacerdoce du Christ a ceci de commun avec celui des fils de Lévi, que, comme le leur, il doit être porté par un homme choisi parmi les hommes, et établi pour eux dans le service de Dieu, et cela, afin qu'il les

---

1. Cf. R. P. de Condren, *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, 1[re], 2[e] et 3[e] partie. — P. de Bérulle, *Discours de l'Estat et des Grandeurs de Jésus*, Discours 3[e], 8[e], 11[e]. — J.-J. Olier, *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, ch. VII, VIII. — *Explication des Cérémonies de la Grand'Messe*, l. II, ch. IV. — *Traité des Saints Ordres*, 3[e] partie, ch. I, IV. — Thomassin, *De Incarnatione Verbi*, l. X. ch. XV-XXXI. — Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 17[e] Semaine, 1[re] Élévation ; 18[e] Semaine, 2[e] Élévation. — *Premier sermon pour le mystère de la Nativité de N.-S. ;* — *Premier sermon pour la Circoncision de N.-S. ;* — *Premier sermon pour la Purification de la S. V.* — Mgr Gay, *Élévations sur la vie et la doctrine de N.-S. J.-C*, 8[e] et 9[e] Élévations, t. I, pp. 67-68, 76-82. — M. Lepin, *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne.* — J. Grimal, *Le Sacerdoce et le Sacrifice de N.-S. J.-C.*

connaisse bien, et qu'il sache compatir à leurs misères, mais d'une compassion qui porte au sacrifice entier et perpétuel de soi-même[1].

Cette charité compatissante est bien, en effet, le fondement sur lequel il faut établir le sacerdoce. Le Christ l'a réalisée en lui-même d'une manière si parfaite qu'on peut dire qu'elle est le caractère dominant de son humanité. C'est donc là le trait commun entre les deux sacerdoces.

Mais toutes les autres qualités du sacerdoce du Christ sont distinctes. C'est ainsi qu'il n'est pas issu de la tribu sacerdotale de Lévi, mais de la tribu royale de Juda[2]. Il est, en effet, le fondateur d'un sacerdoce nouveau, du sacerdoce véritable dont l'ancien n'avait été que la figure[3]. Que sera donc ce Prêtre, pour que son sacerdoce ait dû être figuré pendant tant de siècles par un autre sacerdoce? L'épître aux Hébreux nous l'apprend : « Le Christ, est-il écrit, lui aussi [c'est-à-dire de même que les Lévites], n'a pas usurpé la qualité glorieuse de Grand-Prêtre, mais il l'a reçue de Celui qui lui a dit : *Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui*; comme il lui dit dans un autre psaume : *Vous êtes le Prêtre éternel, selon l'ordre de Melchisédech*[4]. » L'Esprit de Dieu veut nous apprendre, par ce texte, que notre Grand-Prêtre Jésus n'unit pas seulement, en sa personne, ces deux qualités de Fils de Dieu et de Prêtre, mais encore que la première est le fondement de l'autre, et que ce Prêtre n'est Prêtre que parce qu'il est le

1. *Hebr.*, IV, 14-16; V, 1-3.

2. *Ibid.*, VII, 11-17. Dieu avait choisi la tribu de Lévi pour le service de l'autel. Tous les membres de cette tribu devaient avoir part aux fonctions sacrées et vivre de l'autel; tous cependant n'étaient point prêtres. Le sacerdoce était réservé à la famille d'Aaron, et seul le chef de cette famille était appelé simplement « le Prêtre »; plus tard, on dit « le Pontife, le Grand-Prêtre ». Les Lévites inférieurs, la masse de la tribu, pouvaient immoler les victimes, exception faite pour celles de la Grande Expiation, mais ils ne pouvaient jamais faire l'aspersion du sang; ils avaient en outre des offices multiples et délicats pour la garde, l'entretien, le transport du Tabernacle et des objets du culte. Cf. *Ex.*, XXVIII; XXIX; — *Lev.*, VIII; — *Num.*, IV, 1-19; XVIII, 20-32.

3. *Hebr.*, VII, 11-17. Cf. F. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, l. VI, *Le Sacerdoce du Christ*.

4. *Hebr.*, V, 46.

Fils de Dieu. C'est, en effet, parce que le Christ était le Fils de Dieu qu'il a pu être le Prêtre d'un sacerdoce nouveau, offrir un sacrifice d'une efficacité souveraine qui effaçât le péché de tous les hommes, dans tous les temps et dans tous les lieux.

De plus, il est dit que le Christ est Prêtre selon l'ordre de Melchisédech, c'est-à-dire, d'après le sens biblique de cette expression, à la manière, selon la ressemblance de Melchisédech. Afin d'expliquer en quoi consiste cette ressemblance, l'épître aux Hébreux trace un portrait de ce personnage mystérieux, d'où il ressort qu'il est investi d'un sacerdoce qui a pour qualités principales d'être celui de la Justice et de la Paix, et d'être non pas seulement la figure mais la préparation du sacerdoce du Christ [1]. Le sacerdoce du Christ devra donc être aussi celui de la Justice et de la Paix par excellence. Fondé sur la dignité du Fils de Dieu fait homme qui, une fois ressuscité d'entre les morts, ne meurt plus, on comprend que ce sacerdoce soit éternellement possédé par le même Grand-Prêtre, qu'il soit éternel et unique [2].

En résumé, le sacerdoce de la Nouvelle Alliance est porté non seulement par un homme qui est tout rempli de l'amour de ses semblables et qui sait les aimer jusqu'au sacrifice entier et perpétuel de lui-même, mais encore par un homme qui est aussi le Fils unique de Dieu, afin que son sacerdoce soit tout-puissant devant Dieu. La mission de ce sacerdoce est d'établir la paix et la justice par toute la terre. Enfin, ce sacerdoce étant éternellement possédé par le même Grand-Prêtre, est éternel et unique. Tels sont les caractères dont l'ensemble constitue ce qu'on peut appeler, en prenant cette expression dans son sens biblique, l'ordre sacerdotal du Christ.

---

1. *Hebr.*, VII, 1-10.
2. *Ibid.*, VII, 23-25.

ARTICLE II

La continuation de l'œuvre rédemptrice.

Objet et division de ce sujet. — Selon la grande loi de l'expiation que les Livres Saints nous apprennent, le péché ne pouvait être pardonné que s'il y avait un sacrifice. Aussi, afin d'expier le péché du genre humain, le Verbe de Dieu s'est fait homme et a offert dans son humanité le sacrifice exigé par la justice de Dieu. Afin de renouveler le sacrifice de la croix jusqu'à la fin des temps, le Christ a institué, la veille de sa mort, le *sacrifice eucharistique* et le *sacerdoce ecclésiastique*. Par ce sacrifice et par ce sacerdoce, il continuerait son œuvre rédemptrice.

Le sacrifice eucharistique. — Si l'Homme-Dieu, en répandant son sang et en offrant sa vie par amour, représentait, aux yeux de Dieu, tout le genre humain, si l'expiation qu'il accomplissait était celle de toute l'humanité, pourtant les individus faisaient encore défaut. Jésus était seul à s'offrir en sacrifice; autour de lui régnait la plus affreuse solitude. Aussi, fallait-il que le sacrifice de la croix fût renouvelé, et qu'il le fût de telle manière que le divin Sauveur ne serait plus seul à s'offrir, mais que les hommes s'offriraient avec lui. C'est la principale raison d'être du sacrifice eucharistique.

En effet, sur l'autel comme sur la croix, c'est Jésus-Christ qui s'immole et qui s'offre pour le péché des hommes. Sur la croix, il s'offrait en répandant son sang; sur l'autel, il s'offre dans une immolation mystérieuse, mais cependant réelle. Sur la croix, il s'immolait et s'offrait, afin de satisfaire pour nous et de nous mériter la grâce : sur l'autel, il s'immole et s'offre en union avec nous, pour obtenir que l'application nous soit faite des satisfactions et des mérites du Calvaire. Sur la croix, notre divin Sauveur s'offrait lui-même sans intermédiaire; sur l'autel, il s'offre encore en sacrifice, mais, cette fois, il s'est associé un homme qu'il a auparavant consacré son prêtre, et il se sert de la voix, de son cœur marqué à l'effigie de son cœur de Christ-

Prêtre, de ses mains consacrées, pour renouveler le sacrifice et l'offrande de tout lui-même. De plus, par ce divin sacrifice, en même temps que nous nous approprions les fruits du grand sacrifice de Rédemption, nous le commémorons, et nous en affermissons le souvenir dans notre âme. Tel est le sacrifice eucharistique ; il est la rénovation et la continuation du sacrifice de la croix : mais s'il est la rénovation du sacrifice de la croix c'est pour en être la continuation.

En ce sacrifice, dit le concile de Trente[1], le Christ représente ou renouvelle le sacrifice de la croix, par l'intermédiaire de ses ministres, afin de le commémorer, mais aussi et surtout afin de permettre que ses effets soient appliqués aux hommes pécheurs[2].

---

1. Sess. XXII, c. I.

2. Ces conclusions permettent de déterminer l'esprit dans lequel il est bon d'assister à la sainte Messe. Puisque le divin Sauveur représente ou renouvelle sur l'autel le sacrifice de la croix, afin que, cette fois, les fidèles s'offrent en sacrifice avec lui, ceux-ci s'appliqueront à répondre à son invitation. Après lui avoir demandé pardon de toutes les fautes qu'ils ont commises, ils lui feront don de tout ce qu'ils ont reçu d'intelligence, de cœur, de forces physiques. Ainsi unis au Sauveur, selon la belle comparaison de saint Cyprien, de même que les grains de blé qui ont été moulus et pétris pour ne plus faire qu'un seul pain eucharistique, ils lui demanderont de les accepter avec lui en sacrifice, en expiation de leurs fautes et de celles de leurs frères ; ils ne formeront plus avec lui qu'une seule et même victime pure, sainte, agréable à Dieu : *Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, placentem Deo, Deo acceptabilem.* S'ils font la sainte communion, se souvenant que c'est le moment où ils participent le plus au divin sacrifice, ils renouvelleront au divin Maître leurs sentiments d'union et d'offrande d'eux-mêmes. Puis, dans tout le cours de la journée, ils s'efforceront de vivre comme des chrétiens unis à Jésus-Christ et sacrifiés avec lui en s'appliquant à imiter ses vertus, à recourir à son divin Esprit, à travailler à l'extension de son règne dans le monde.

S'ils le préfèrent, non seulement ils s'offriront en sacrifice avec le divin Sauveur, mais aussi ils penseront aux intentions qu'il avait sur la croix, et qu'il continue d'avoir sur l'autel. C'est la méthode bien connue et qui consiste à prendre part aux quatre fins du sacrifice qui sont : l'adoration, la reconnaissance ou l'action de grâces, la demande et l'offrande de propitiation, c'est-à-dire l'offrande qui a pour fin l'application des satisfactions et des mérites du sacrifice de la croix.

On voit parfois de pieuses personnes qui assistent au saint sacrifice de la messe tout simplement en récitant leur chapelet. Cette manière de faire s'explique très bien. Aucune créature n'a plus participé au sacrifice de la croix que la très sainte Vierge Marie ; aucune créature n'y a participé dans des dispositions plus parfaites.

Le sacerdoce ecclésiastique. — Dans la nouvelle alliance, il n'y a plus qu'un sacrifice absolu, le sacrifice du Christ; mais il doit être renouvelé jusqu'à la fin des temps par le sacrifice eucharistique. De même, il n'y a plus qu'un sacerdoce absolu, le sacerdoce du Christ; qu'un seul Prêtre absolu, le Christ. S'il se trouve que des hommes soient prêtres, ce ne peut être que dans la mesure où ils sont en communion avec le Christ-Prêtre; aussi, ont-ils reçu le nom de ministres du Christ-Prêtre, ce qui signifie qu'ils doivent mettre tout ce qu'ils sont et tout ce qu'ils possèdent, en fait d'énergie naturelle et surnaturelle, au service du Christ-Prêtre.

Ils ne forment donc qu'un Prêtre avec le Christ-Prêtre. C'est pourquoi il les choisit du milieu des hommes, afin que, comme lui, ils connaissent les hommes et sachent compatir à leurs misères.

Mais il ne suffit pas qu'ils soient hommes comme lui. Lui, il est le vrai fils de Dieu, et cela doit être puisqu'il est le Prêtre absolu. Avant d'appeler les hommes au sacerdoce, il veut qu'ils lui ressemblent, même sous ce second aspect, dans toute la mesure où une simple créature peut ressembler au Fils unique de Dieu; il veut qu'ils soient, plus parfaitement que les fidèles, les fils adoptifs de Dieu. Pour cela, longtemps à l'avance, par la communication incessante de son Esprit, il les habitue à vivre de la même vie que lui, afin qu'ils soient portés à imiter ses vertus. Et c'est seulement lorsque ces hommes sont devenus semblables à lui-même, à un degré supérieur à celui des simples fidèles, que le moment est venu de les associer à son Sacerdoce. Il vient alors en eux de la manière la plus spéciale, afin de marquer leur cœur à l'effigie de son cœur de Christ-Prêtre, et afin de leur donner le pouvoir qu'il a de s'offrir en sacrifice pour la Rédemption du monde, par lui, avec lui, en lui, dans le même élan de charité pour Dieu et pour les âmes[1].

N'est-ce pas vraiment s'inspirer d'une piété très éclairée que d'assister au saint sacrifice de la Messe en s'unissant à Marie s'immolant et s'offrant avec son divin Fils?

1. Ces conclusions peuvent servir à déterminer l'esprit dans lequel il faut dire

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Exposer la signification symbolique des sacrifices de l'Ancienne Loi contre ceux qui n'en décrivent que le côté matériel, afin de les mieux discréditer. En faire voir ensuite la signification figurative et montrer comment le Sauveur a réalisé et élevé à une hauteur incomparable l'ancienne sacrificature. Faire ressortir l'harmonie du plan de Dieu.

2° La raison du Sacerdoce de Jésus-Christ est la raison de notre sacerdoce. En effet, la raison du Sacerdoce de Notre-Seigneur c'est le salut du genre humain. C'est aussi la raison de notre sacerdoce. Nous sommes prêtres pour travailler au salut des hommes, pour continuer l'œuvre rédemptrice du Christ. Sublime mission que l'on ne peut comparer à nulle autre, si surtout l'on songe que la Rédemption est un fait qui regarde toute l'humanité. Les justes de l'ancienne alliance n'ont pu être sauvés que dans l'espérance plus ou moins explicite de ce fait; et tous les justes de la nouvelle alliance ont trouvé ou trouvent, dans le fait de la Rédemption, le fondement de leur salut.

3° Montrer que l'ordre sacerdotal de Jésus-Christ est l'ordre de notre sacerdoce. Comme lui nous avons été choisis au milieu des hommes, afin que, les connaissant bien, nous puissions compatir à leurs misères; le Sauveur est le vrai Fils de Dieu : il a fallu que nous devenions les fils adoptifs de Dieu; puis, il nous a marqués à l'effigie de son caractère de Christ-Prêtre, afin de nous faire participer au pouvoir qu'il possède de s'offrir en sacrifice pour le salut du monde.

4° Ce qui caractérise en dernier lieu un ordre sacerdotal, c'est la nature de son sacrifice. Prêtres selon l'ordre du Christ, nous sommes donc destinés à offrir le même sacrifice que lui. Mais ici il n'est pas seulement question d'une simple ressemblance entre le sacrifice du Christ et le nôtre : il s'agit d'une identité parfaite. Ce n'est pas assez que le Christ se soit immolé et offert sur la croix pour le salut du genre humain; ce n'est pas assez qu'il ait institué un corps de prêtres dans lesquels et par lesquels il vivrait dans son Église, afin d'amener les hommes au salut, en les exhortant à s'approprier, par une coopération continuelle, les satisfactions et les mérites de sa passion ; ce n'est pas assez qu'il demeure le seul et unique Grand-Prêtre, présenté dans tous les temps et dans tous les lieux par des prêtres, ses ministres : il veut encore

---

la sainte Messe. D'une part, les hommes ne sont prêtres que par participation au sacerdoce du Christ. D'autre part, sur l'autel, le Christ, dans un élan d'amour pour Dieu et pour les hommes, renouvelle son sacrifice pour obtenir l'application des satisfactions et des mérites du sacrifice de la croix. Un prêtre qui ne veut pas être un ministre passif, mais qui veut être un ministre actif, communiera à cette disposition d'amour qui anime le Sauveur, renouvelant son sacrifice pour notre salut. S'il s'associe à cette disposition de Notre-Seigneur, il ne pourra guère se faire que toutes les œuvres de sa journée ne soient inspirées par un sentiment d'amour pour Dieu et pour les âmes, le portant au sacrifice entier et perpétuel de lui-même.

s'offrir en sacrifice dans tous les lieux. Sur nos autels, le Christ s'immole de nouveau, par le ministère de ses prêtres, d'une manière non sanglante et mystique, et, dans cette immolation même, il s'offre à Dieu son Père, l'adorant, lui rendant grâces comme sur la croix, lui demandant pour nous par-dessus tout l'application des satisfactions et des mérites du sacrifice de la croix.

5° Le sacrifice de la messe est la rénovation et la continuation du sacrifice de la croix. Mais, s'il est la rénovation du sacrifice de la croix, c'est pour en être la continuation.

Choix d'auteurs à consulter. — J.-J. Olier, *Traité des Saints Ordres*, 3e partie, ch. I, IV.

Thomassin, *De Incarnatione Verbi*, l. X, ch. XV-XVIII.

Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 18e Semaine, 2e Élévation, *1er Sermon pour la Circoncision de N.-S.*

J. Grimal, *Le Sacerdoce et le Sacrifice de N.-S.*, 1re partie, ch. III, V, VI; 2e partie, ch. I-IV; 3e partie, ch. II-VIII.

CHAPITRE IV

LES TROIS OFFICES DU CHRIST RÉDEMPTEUR.

L'objet de cette leçon n'est qu'une synthèse rapide de doctrines que nous avons déjà développées. Nous considérerons les *trois offices* du Christ Rédempteur dans les *Livres prophétiques*, dans les *Écrits des contemporains du Sauveur* et dans le *Nouveau Testament*.

Doctrine des Prophètes. — Le Messie annoncé par les prophètes doit remplir d'une manière admirable les trois grands offices de la nation juive, celui de Roi, de Prophète et de Prêtre.

Le jour vient, disent les prophètes, où se produiront des cataclysmes terribles. Ceux du peuple qui vivent dans le péché périront. Et alors le nouveau royaume théocratique sera fondé. Dieu gouvernera ce royaume par le Messie-Roi. Sa puissance n'aura pas de bornes. La paix sera assurée et l'on jouira d'une prospérité matérielle inouïe.

La révolution d'où sortira le royaume de Dieu sera plus encore morale ou religieuse. Prophète aussi bien que Roi, le Messie fera régner, dans tout le peuple, la justice et la sainteté [1].

Le Messie sera encore Prêtre. Il sera Prêtre à la ressem-

---

1. Amos, ix, 9-15. — Is., xi; lv-lvi. — Ez., xvii, 22-24. — Jer., xxx-xxxi — Daniel, vii, 23-28.

blance de Melchisédech[1]. Serviteur de Dieu, il vivra dans l'humilité et dans la souffrance et donnera sa vie pour le salut des multitudes[2]. On ne voit pas bien comment il sera Prêtre de l'une et de l'autre manière : la synthèse de ces deux idées n'est pas faite.

Pour accomplir cette œuvre, le Messie possédera la plénitude de l'Esprit de Dieu[3]. Il sera l' « Emmanuel », c'est-à-dire Dieu avec nous. On le nommera encore : « Merveilleux-Conseiller, Dieu-fort, Père à jamais, Prince de la paix[4] ». C'est lui que le psalmiste salue par un cantique où il célèbre sa beauté, sa majesté, sa puissance, sa justice[5]. Il sera le Fils de Dieu par excellence[6]. Daniel voit venir sur les nuées du ciel comme un Fils de l'homme environné d'une gloire immense[7].

Doctrine des contemporains du Sauveur. — Dans la seconde moitié du dernier siècle et au commencement de l'ère nouvelle, on attend avant tout un Messie-Roi qui rétablira, mais d'une façon bien supérieure, l'antique théocratie.

Cependant, on exalte aussi la sainteté éminente du Messie, et l'on se plaît à décrire l'œuvre de sanctification qu'il doit accomplir dans le monde. C'est que le Messie-Roi sera en même temps le Prophète par excellence[8].

Quant à la fonction sacerdotale du Messie, on n'y songe pas, ou bien, si cette préoccupation existe, ce n'est que dans quelques milieux peu influents[9].

Doctrine du Nouveau Testament. — « Or, ceci arriva, écrit

---

1. *Ps.* CX, 4.
2. Is., LII, 13; LIII, 1-11.
3. *Ibid.*, XI, 1-3.
4. *Ibid.*, IX, 5.
5. *Ps.* XLX, 3-10,
6. *Ps.* II, 7.
7. DANIEL, VII, 13-14.
8. *Psautier salomonien*, XVII, 21-34.
9. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, pp. 236-256.

saint Matthieu en commençant le récit de la prédication de Jésus à Jérusalem, afin que s'accomplît la parole du prophète : « Dites à la fille de Sion : Voici que ton Roi vient à toi, plein de douceur, assis sur une ânesse et sur un ânon, le petit de celle qui porte le joug. » Les disciples allèrent donc et firent ce que Jésus leur avait commandé. Ils amenèrent l'ânesse et l'ânon, mirent dessus leurs manteaux et l'y firent asseoir. Le peuple en grand nombre étendit ses manteaux le long de la route; d'autres coupaient des branches d'arbres et en jonchaient le chemin. Et toute cette multitude en avant de Jésus et derrière lui, criait : « Hosanna au Fils de David! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! Hosanna au plus haut des cieux! » Lorsqu'il entra dans Jérusalem, toute la ville fut en émoi. On disait : « Qui est-ce? » Et le peuple répondait : « C'est Jésus, le Prophète de Nazareth, en Galilée[1]. »

La foule qui, à quelque temps de là, conduisait le Sauveur du sanhédrin au prétoire de Pilate, lui reproche de s'être donné comme le Christ, Fils de Dieu, comme le Roi des Juifs. Pilate entend ce grief. Il interroge Jésus : « Êtes-vous le Roi des Juifs. » Je le suis, répond-il[2]. Il l'est, en effet, mais dans le sens qu'il explique et que saint Jean nous rapporte : « Mon royaume n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour que je ne fusse pas livré aux Juifs; mais maintenant mon royaume n'est point d'ici-bas. Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité : quiconque est de la vérité écoute ma voix[3]. » Ainsi, le Sauveur est notre Roi, en ce sens qu'il est la Lumière qui nous éclaire, la Vie qui nous vivifie, la Voie par laquelle il nous faut marcher pour aller au Père. Il est notre Roi, en ce sens qu'il est le Pasteur à la suite duquel il faut nous mettre si nous voulons avoir part aux dons du salut. Il est notre Roi, en ce sens qu'il est celui qui expie

1. MATTH., XXI, 4-11.
2. MATTH., XXVII, 11. — MARC., XV, 2. — LUC., XXIII, 3.
3. JOAN., XVIII, 36-37.

nos péchés, celui auquel il faut que nous nous unissions par la grâce, avec lequel nous devons prier, travailler, faire pénitence. Autrement, il n'y aurait pas de salut pour nous. Il est notre Roi en ce sens qu'il est le chef de l'Église, société à la fois spirituelle et visible, par laquelle il continue son œuvre de Rédemption des hommes. Cette royauté, il l'a reçue de droit en entrant dans ce monde; il l'a conquise en fait peu à peu par l'humiliation et les travaux de sa vie terrestre; la proclamation devant le monde entier en a été faite le jour de sa glorieuse résurrection[1].

Mais ce titre de Roi se confond en lui avec le titre de Prophète, ainsi d'ailleurs que l'entendaient déjà les habitants de Jérusalem qui l'acclamaient au moment où il entrait triomphalement dans leur ville. Il est le Prophète chargé d'annoncer le royaume de Dieu et d'en prédire jusqu'à la consommation à la fin des temps, chargé également de l'établir dans le monde.

Les prophètes avaient annoncé que le Messie serait le Grand-Prêtre selon l'ordre de Melchisédech et qu'il serait le Serviteur de Dieu, mourant, d'une mort sanglante, pour le rachat du peuple. Les contemporains, avons-nous dit, avaient trop oublié cette doctrine. Jésus remet tout au point aussi bien dans son enseignement que dans ses actes[2]. Depuis le commencement jusqu'à la fin de son Évangile, Jésus a toujours dit qu'il était envoyé en vue du salut des hommes. Il a prévu et accepté la mort comme un devoir. Bien plus, il a établi une relation réelle entre sa mort et le salut des hommes. Son sacrifice abolit tous les sacrifices de l'Ancienne Alliance et demeure l'unique sacrifice de la Nouvelle. Il a consisté dans la mort sanglante qu'il a acceptée par amour pour les hommes, mais encore dans l'humiliation de toute sa vie qui n'a été qu'un long acheminement vers le sacrifice de la croix. Il s'est offert lui-même en sacrifice de Rédemption

---

1. Cf. Bossuet, *Sermon pour une profession, prêché le jour de l'Épiphanie*, 1er point.
2. P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, pp. 198-199.

des hommes, unissant ainsi de la manière la plus intime les deux caractères du Sacerdoce de la Nouvelle Alliance, ceux de Victime et de Prêtre.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Il y a lieu de distinguer en notre Sauveur deux royautés. Comme Dieu, il est le roi et le souverain de toutes les créatures qui ont été faites par lui. En sa qualité d'homme, il est roi en particulier de tous les hommes qu'il est venu sauver. Jésus possède la première royauté par sa naissance éternelle. Il possède la seconde par sa naissance temporelle; l'union hypostatique, en même temps qu'elle le fait Dieu et homme tout ensemble, lui confère l'onction royale, comme aussi, du reste, l'onction sacerdotale. Mais il est roi d'un royaume à conquérir. Cette conquête, il l'opère dans la pauvreté, la souffrance, par les travaux de toute sa vie, par la mort de la croix; il triomphe et il est proclamé roi, devant le monde entier, le jour de sa résurrection.

2° Jésus est Notre-Seigneur, et devant lui tout genou doit fléchir; telle est la vertu de son nom. Ce nom il le possède le jour de son Incarnation, puisqu'il est, dès ce moment, le Dieu fait homme. Mais il n'est pas encore manifesté. Cette manifestation il devra la mériter par son obéissance portée jusqu'à la mort de la croix. Alors il ressuscitera. Cette résurrection sera la manifestation de son nom devant le monde entier; ce sera, en quelque sorte, son intronisation. Son Incarnation avait été son avènement dans l'humiliation; sa résurrection sera son avènement dans la gloire.

Quelle est l'étendue de ce nom? Il est Seigneur sur toutes choses. Devant lui, au ciel, s'inclinent les Thrônes, les Dominations, les Archanges et toute la multitude des Bienheureux. Dans les Enfers, les damnés, par le malheur qui les frappe, témoignent de sa sainteté et de sa justice. Sur la terre, toutes les puissances, tous les individus s'inclinent ou doivent s'incliner devant lui.

Quelle est la profondeur de ce nom, autrement dit, quels sont les différents titres qui le constituent? Jésus Notre-Seigneur est, en vertu de son nom, le Principe de tous les êtres : *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est.* Il en est aussi la Fin : *Omnia in ipso constant*. Il est la Vie qui vivifie et la Lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, dans l'ordre surnaturel : *In ipso Vita erat et Vita erat Lux illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum.* Il est la charité qui supporte, qui agit, qui subjugue, par sa délicatesse, par sa douceur, par sa tendresse. Il est notre Rédempteur.

Choix d'auteurs à consulter. — Bossuet, *Sermon pour une profession, prêché le jour de l'Épiphanie*, 1er point.

M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, pp. 236-256.

CHAPITRE V

LE CULTE DU CHRIST RÉDEMPTEUR.

Parvenus à la fin de ces *Leçons*, consacrées au *Verbe incarné, Christ Rédempteur,* il nous reste à tirer des conclusions sur le *mode d'hommage* ou *de culte* que nous lui devons.

Notions préliminaires. — Honorer quelqu'un c'est reconnaître l'excellence de ses qualités, en accomplissant intérieurement et extérieurement l'ensemble des actes exigés ou seulement conseillés par une telle excellence. Or l'honneur, lorsqu'il est rendu à une personne d'une supériorité notable, et qu'il se manifeste par des actes plus délicats ou plus spéciaux, prend le nom de culte.

Le culte est inspiré par un profond sentiment de respect pour l'excellence de celui que l'on considère. Ce sentiment peut lui-même se décomposer en un sentiment d'admiration, d'amour pour la perfection que l'on a devant soi, et aussi en un sentiment d'humilité, de crainte venant de la conscience que l'on a de sa propre infériorité et comme du péril d'être écrasé par la puissance de la personnalité morale en face de laquelle on se trouve : c'est le fondement subjectif du culte. Mais ce qui détermine le sentiment multiple d'où procède le culte, c'est l'excellence de la personne qui est représentée; cette excellence est le fondement objectif du culte.

Pour apprécier la valeur morale d'un culte, on doit consi-

dérer à la fois son fondement subjectif et son fondement objectif. S'il s'agit d'estimer la légitimité d'un culte, on ne tient compte, le plus souvent, que de son fondement objectif, appelé encore objet formel ou propre, motif.

Le culte que l'on rend à Dieu et aux saints, ou le culte religieux, peut être considéré à deux points de vue, celui de son *fondement objectif*, son *objet formel ou propre*, son *motif*, et celui de *sa manière d'être*.

Puisque Dieu est notre Maître, nous devons le servir, c'est-à-dire faire non pas notre volonté, mais la sienne. Servant ainsi Dieu, nous l'honorons, nous lui rendons un culte. Ce culte que l'on rend à Dieu est dit le *culte d'adoration*; les Grecs l'appelaient λατρεία. Les saints ont été de parfaits serviteurs de Dieu. Nous devons le reconnaître en accomplissant les actes exigés ou conseillés par une telle excellence. Ce culte est dit le *culte de simple honneur*, le *culte de vénération;* les Grecs l'appelaient δουλεία. Le culte de la très sainte Vierge qui a été la reine des saints est un culte de *simple honneur*, de *vénération*, mais *supérieur* à celui qu'on rend aux autres saints. Les Grecs l'appelaient ὑπερδουλεία[1].

Envisagé dans sa manière d'être, le culte d'adoration ou de simple honneur est *absolu* ou *relatif*. Il est *absolu*, s'il s'adresse directement à Dieu ou à la personne des saints. Il est relatif, s'il s'adresse *directement* à des objets ayant un rapport spécial avec Dieu ou avec les saints, et *indirectement* à Dieu ou à ses saints. Mais le culte relatif ne s'adresse à l'objet intermédiaire que parce qu'il est en relation avec une personne, et dans la mesure même de cette relation; car le culte est essentiellement un honneur rendu à une personne.

Ces quelques explications permettent de présenter la doctrine du culte du Christ Rédempteur. L'*humanité du Christ*, considérée comme *étant unie hypostatiquement au Verbe de Dieu*, qu'on l'envisage dans *son intégrité*, ou bien spécialement dans *son cœur sacré*, mérite le *culte d'adoration*. Le

1. Thomassin, *Dogmata theologica*, l. XI, ch. i.

culte de la Vraie Croix, comme aussi *celui des Images de la Croix,* est tout à fait légitime.

L'humanité du Christ, unie hypostatiquement au Verbe de Dieu, mérite le culte d'adoration. — Le culte est un honneur qui s'adresse à une personne soit directement soit indirectement, selon qu'il s'agit d'un culte absolu ou d'un culte relatif. La personne, en effet, est le dernier sujet auquel se rapportent la nature d'un individu et les opérations qui s'accomplissent dans cette nature et par cette nature. Aussi, est-elle le sujet auquel il faut rapporter le mérite ou le démérite des actions, l'honneur ou le déshonneur qui en résulte, le blâme ou le culte. Or, le Christ est le Verbe fait chair. Donc le culte que l'on doit rendre au Christ est celui-là même qu'il faut accorder à la Personne du Verbe, c'est-à-dire le culte d'adoration

Il est évident que, pour être légitime, ce culte doit s'adresser à l'*humanité du Christ* considérée non pas d'*une manière abstraite* mais d'*une manière concrète,* c'est-à-dire en tant qu'elle est unie à l'hypostase du Verbe [1].

A ces raisons qui pourraient suffire à établir le culte de l'humanité du Christ, ajoutons quelques arguments positifs. Il est dit en saint Jean qu'il faut avoir pour le Christ un honneur semblable à celui qu'on rend au Père [2], et, en saint Paul, que le Christ, après sa résurrection, a reçu un nom devant lequel tout genou doit fléchir [3].

Les hérétiques du ve et du vi^e siècle qui admettaient ou bien que le Christ est une personne autre que celle du Verbe, ou bien qu'il résulte d'une sorte de mixtion de la nature divine et de la nature humaine, se trompaient aussi dans le culte qu'ils lui attribuaient. Ils furent condamnés sur ce point précis par le deuxième concile de Constantinople qui déclare anathème quiconque affirme qu'on ne doit pas adorer d'une seule et même adoration le Verbe fait chair [4]. C'est donc une erreur

1. Cf. Thomassin, *Dogmata theologica,* l. XI, ch. II-III.
2. Joan., v, 23; XII, 24; XIV, 21-23.
3. *Philipp.,* II, 9-11.
4. Denz., 221.

d'enseigner avec le concile janséniste de la province de Pistoie, dont la doctrine a été condamnée par le pape Pie VI[1], que rendre directement un culte d'adoration à l'humanité du Christ ou à une partie quelconque de cette humanité, c'est toujours accorder un culte divin à la créature.

Le cœur du Christ, considéré comme étant uni hypostatiquement au Verbe, mérite le culte d'adoration. — Cette doctrine est dogmatiquement fixée par la condamnation du synode janséniste de Pistoie, qui avait reproché aux partisans du culte du Sacré-Cœur d'adorer le cœur de chair du Christ, en l'isolant de la divinité[2]. De plus, elle peut être présentée comme la conclusion d'un raisonnement analogue à celui qu'on a fait valoir en faveur du culte de l'humanité du Christ, considérée dans sa totalité.

D'une part, en effet, le culte est un honneur qui s'adresse à une personne directement ou indirectement. Par ailleurs, l'humanité du Christ, qu'on la considère dans son intégrité ou seulement dans son cœur, qu'il s'agisse de l'amour dont le cœur de chair est le symbole, ou bien du cœur de chair lui-même, n'appartient à aucune autre personne si ce n'est à la personne même du Verbe. Par conséquent le culte que l'on doit rendre à cette humanité, même partiellement considérée, est celui-là même qui convient à la personne du Verbe. Or ce culte est celui de l'adoration.

Cet argument justifie à la fois non seulement le culte du Sacré-Cœur, mais encore celui du Précieux Sang, celui des Plaies du Sauveur, celui de sa Passion. Remarquons cependant que si légitimes que soient ces cultes en eux-mêmes, ils doi-

---

1. Denz., 1561.

2. *Ibid.*, 1563. Quand les fidèles adorent le cœur du Sauveur, ils ne l'isolent pas de la divinité; ils adorent le cœur de la personne du Verbe à laquelle il est inséparablement uni : ... *illud* [*cor*] *adorant ut est cor Jesu, cor nempe personæ Verbi, cui inseparabiliter unitum est, ad eum modum, quo exsangue corpus Christi in triduo mortis sine separatione aut præcisione a divinitate, adorabile fuit in sepulchro.*

vent, avant d'être rendus publics, être spécialement approuvés par l'Église; car aucun culte public ne peut avoir lieu sans une autorisation expresse de ce genre.

L'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur. — Le culte du Sacré-Cœur s'adresse au cœur de chair de l'Homme-Dieu. Mais il ne s'arrête pas à l'adoration de ce cœur matériel qui donna l'impulsion au sang précieux du Sauveur. Il s'adresse avant tout à l'amour du Christ dont le cœur est le symbole. L'objet de cette dévotion, écrivait la Bienheureuse Marguerite Marie, « est l'amour du Christ sous la figure de son cœur de chair ». Cette doctrine fut enseignée avec une clarté parfaite au moment de la reconnaissance officielle du culte. « Il existe une confusion chez plus d'un, est-il écrit dans la *Réplique* aux *Exceptions* du promoteur de la foi. Ils regardent l'objet propre de la fête, le cœur de Jésus, d'une façon toute matérielle... comme serait une relique d'un corps saint, religieusement conservée dans un reliquaire. C'est une grave erreur. Ce n'est pas du tout ainsi qu'il faut comprendre la fête du Sacré-Cœur. Comment faut-il l'entendre? Nous allons le dire en quelques articles. Il faut considérer le cœur de Jésus :

« 1° Comme ne faisant qu'un (à cause de l'union étroite) avec son âme et sa divine personne.

« 2° Comme le symbole ou le siège naturel de toutes les vertus et de tous les sentiments intérieurs du Christ, et, en particulier, de l'immense amour qu'il a pour son Père et pour les hommes.

« 3° Comme le centre de toutes les peines intimes que le très aimant Rédempteur a subies toute sa vie, et surtout dans sa passion, pour notre amour.

« 4° Sans oublier la blessure qu'il a reçue sur la croix, blessure causée non pas tant par la lance du soldat que par l'amour qui dirigeait le coup.

« Tout cela est propre au Cœur de Jésus, tout cela s'unit pour faire avec le Cœur lui-même l'objet de cette fête; d'où il suit, et c'est là un point très digne de considération, que cet objet

ainsi conçu embrasse vraiment et réellement tout l'intime de Notre-Seigneur Jésus-Christ [1]. »

On objecte que le cœur n'est pas le siège de l'amour sensible et que les expériences portent à croire que la source des sentiments affectifs est dans le cerveau. Or ce problème d'ordre physiologique n'intéresse en aucune manière notre dévotion. L'Église n'a pas fondé ce culte sur des considérations physiologiques, mais uniquement sur ce fait universellement reconnu que le cœur est le symbole, l'emblème de l'amour [2].

Ce symbolisme vient de ce que le cœur est tout au moins l'organe manifestatif de l'amour. Toute passion un peu vive retentit toujours physiquement dans notre cœur; l'émotion de l'amour le saisit, l'étreint, précipite ses battements ou les arrête. C'est donc le cœur du Christ considéré comme le symbole de l'amour qui fait l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur.

Une dernière question se pose. Quel est l'amour de Jésus que nous considérons dans le culte du Sacré-Cœur? Ce sujet a été peu étudié par les théologiens[3]. Si l'on examine les textes qui autorisent la fête, et si l'on tient compte de la direction que prend la piété des fidèles, l'on doit dire, semble-t-il, que la

---

1. *Memoriale*, n[os] 17, 18; Nilles, pp. 145-146.

2. Dans son beau livre sur la *Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, 2[e] partie, ch. II, pp. 175-177, le P. Bainvel raconte ce qui se passa quand le P. de Galliffet, en 1726, postula pour l'établissement de la fête. Il avait eu l'imprudence d'appuyer sa demande sur ce fait, que le cœur est l'organe de l'amour. Le promoteur de la foi qui était Prosper Lambertini, le futur pape Benoît XIV, quoique personnellement favorable à la cause, fit consciencieusement ses objections « d'avocat du diable ». Il fit observer que le postulateur posait comme vérité acquise que le cœur est, comme on dit, le *co-principe sensible* de toutes les vertus et affections, et comme le centre de toutes les joies et des peines intimes; mais il y avait là un problème philosophique, puisque les philosophes modernes placent l'amour, la haine et les autres affections de l'âme, non pas dans le cœur, comme dans leur siège, mais dans le cerveau. Aussi, l'autorisation fut refusée. Plus tard, lorsque la demande d'institution fut renouvelée, en 1765, sous Clément XIII, on se contenta de mettre en avant que le cœur était le symbole de l'amour. Cette fois, l'autorisation fut accordée.

3. Voir l'heureux essai du P. Bainvel, *op. laud.*, 2[e] partie, ch. I, pp. 151-165.

dévotion au Sacré-Cœur a pour objet le cœur de chair du Sauveur considéré comme le symbole de son amour humain, cet amour humain étant lui-même inspiré par l'amour du Verbe; ou plus simplement l'objet de cette dévotion c'est le cœur de chair considéré comme symbolisant tout l'amour du Verbe incarné. Pourtant, au premier plan, nous mettrons l'amour humain du Sauveur, et, au second plan, nous mettrons l'amour du Verbe. De plus, sans exclure l'amour du Verbe incarné pour Dieu son Père, nous considérerons avant tout l'amour du Verbe incarné pour nous, hommes [1].

Le culte de la Vraie Croix, tout aussi bien que celui des Images de la Croix, est tout à fait légitime. — Le culte que l'on rend à l'humanité du Christ, considérée dans son intégrité ou dans l'un de ses éléments constitutifs, comme par exemple dans son cœur, est un culte absolu parce qu'il s'adresse à l'humanité du Christ conjointement avec la personne du Verbe. Il n'en est pas de même du culte des reliques de la passion du Christ, par exemple du culte de la vraie croix. Aussi, ce culte n'est-il qu'un culte relatif, c'est-à-dire un culte qui s'adresse à la vraie croix directement, et indirectement à la personne du Christ.

Néanmoins comme la vraie croix tient toute son excellence de la personne du Christ, le culte relatif de la Vraie Croix doit être un culte relatif d'adoration.

Méritent également ce culte toutes les images ou reproductions de la vraie croix, mais à un degré moindre, parce que leur rapport avec la personne du Christ n'est qu'un rapport figuratif. En somme, ces objets ne sont que des excitants sensibles, auxquels l'Église recourt pour déterminer dans le cœur du fidèle le sentiment d'adoration dû à la personne du Christ.

---

1. Instituée par Clément XIII, en 1765, la fête du Sacré-Cœur est étendue à toute l'Église par Pie IX en 1856. En 1875, le même pape engage les fidèles du monde entier à se consacrer au Sacré-Cœur. En 1890, Léon XIII élève la fête au rite double de première classe; en 1900, il consacre au Sacré-Cœur le genre humain tout entier.

C'est précisément parce qu'ils sont seulement figuratifs que ces objets ne peuvent servir au culte que s'ils sont en bon état. La vraie croix au contraire, ainsi que les autres objets de la passion du Sauveur, parce qu'ils ont plus qu'un rapport figuratif, méritent le même culte, qu'on les considère en tout ou en partie seulement.

Idées à développer dans la prédication ou dans l'apologétique. — 1° Faire ressortir la sagesse de l'Église dans l'institution de la fête du Sacré-Cœur. C'était au temps où par suite des exagérations jansénistes la vie chrétienne subissait une déviation qui eût pu lui être funeste. A ce mouvement d'amour qui doit porter les âmes vers Notre-Seigneur, on voulait faire succéder un mouvement de crainte. Afin de contrarier cette malheureuse tendance, l'Esprit de Dieu inspira dans l'Église la dévotion au Sacré-Cœur.

2° L'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur c'est l'amour de Notre-Seigneur pour les hommes, mais symbolisé, plus que cela, manifesté, d'une façon plus rigoureuse, symbolisé parce que manifesté dans son cœur de chair. En d'autres termes, c'est l'amour de Notre-Seigneur considéré de la manière la plus concrète, c'est-à-dire en lui-même et dans l'organe où il a, d'ordinaire, sa répercussion la plus vive.

3° Aimer les hommes, ce n'est pas être indulgent vis-à-vis de leurs défauts. Ceci s'appelle être débonnaire : c'est de la faiblesse.

Aimer les hommes, ce n'est pas seulement être aimable à leur égard. Cette amabilité lorsqu'elle n'est pas fondée sur d'autres vertus, n'est qu'une qualité bien superficielle.

Aimer les hommes, tout le monde en convient, c'est leur faire du bien en se donnant, en se sacrifiant aussi bien dans son intelligence, que dans sa volonté et dans son cœur, en dépensant ses forces physiques.

Pourtant, il faut prendre garde que l'affection qui compte, aussi bien devant Dieu qu'aux yeux des hommes, c'est l'affection qui dure, celle qui persévère. Combien peu d'hommes ont ce qu'on appelle quelquefois d'une belle expression, « la mémoire du cœur », c'est-à-dire une affection que ne ralentissent ni le temps, ni la distance, que les petits manquements ne découragent jamais !

De plus, il faut encore considérer que toute affection de ce genre, bonne du point de vue subjectif, n'est pas toujours bonne en soi. Aimer les hommes, c'est leur faire du bien en se donnant à eux de la façon qui vient d'être décrite, mais en procédant avec sagesse, c'est-à-dire en veillant à ne leur procurer que le bien qui leur convient, dans la mesure selon laquelle il peut être reçu, par l'emploi d'une méthode conforme aux qualités et aux défauts de ceux pour qui l'on se dépense. Ainsi se comporte une mère sagement affectueuse dans l'éducation de son enfant. C'est

l'exemple qu'il faut toujours avoir sous les yeux, lorsqu'on veut se faire une juste idée de la charité.

Or, c'est de cette manière que Notre-Seigneur nous a aimés et qu'il continue de nous aimer. Il ne nous aime pas en débonnaire, ni d'une façon superficielle. Ce qu'il veut c'est notre plus grand bien : c'est notre salut. Cette œuvre il la poursuit sans relâche et toujours avec le même amour, malgré nos défaillances et notre indifférence. Pourtant, il suit un ordre dans le travail de notre sanctification : il respecte notre volonté morale, les caractères bons ou mauvais de notre personnalité : il s'efforce de nous amener progressivement à ce qu'il veut que nous soyons. Pour notre salut, il s'est sacrifié jusqu'à la mort de la croix ; ce sacrifice il le renouvelle sur nos autels d'une manière non sanglante et mystique.

Choix d'auteurs à consulter. — Thomassin, *De Incarnatione,* l. XI, ch. II-III.

J.-V. Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, 2e partie, ch. I-II.

CONCLUSION

Le Verbe éternel du Père s'est uni à une nature humaine parfaite dans l'ordre des dons naturels et surnaturels, et cela, afin de pouvoir par elle et en elle opérer le salut du genre humain. Tel est le dogme de la Rédemption.

Pour atteindre ce but, il a fallu que le Verbe s'unît à une nature humaine, de telle manière qu'elle devînt la nature humaine du Verbe, et cela, afin que les opérations accomplies par cette nature humaine et dans cette nature humaine, obtinssent de leur rapport avec la personne du Verbe une valeur infinie. Tel est le dogme de l'Incarnation.

L'énoncé de ces deux dogmes permet de décrire le portrait moral du Sauveur.

L'Incarnation n'a pu avoir lieu que si la nature humaine a été dépourvue de ce qui l'eût rendue incommunicable au Verbe éternel, c'est-à-dire de ce qui l'eût faite tellement distincte de toute autre nature qu'elle n'eût pas été susceptible d'être unie ni à une nature quelconque, ni au Verbe de Dieu. Ce qui rend la nature humaine tout à fait distincte de n'importe quelle nature, est ce qu'on appelle l'élément constitutif de la personnalité. Aussi, dit-on que la nature humaine, dans le Christ, a été actuellement privée de sa propre personnalité, afin de ne plus avoir d'autre personnalité que celle du Verbe.

Mais, si l'Incarnation exigeait que la nature humaine du Christ fût dépourvue de sa personnalité propre, la Rédemption

demandait que cette humanité fût à ce point parfaite dans l'ordre des dons naturels et des dons surnaturels que le Verbe de Dieu fût par elle et en elle la victime expiatrice du péché et l'instaurateur du royaume de Dieu. De même, la Rédemption demandait que la nature humaine du Christ, élevée en grâce, fût une nature distincte aussi bien en tant que nature qu'en tant qu'activité volontaire et intellectuelle.

Si le Christ a été tel qu'on vient de le présenter, il semble que, dans la constitution de son être, il manque non pas d'unité hypostatique, mais d'unité d'activité. Sans doute, l'activité humaine du Christ a été en conformité parfaite avec l'activité du Verbe de Dieu, et cette unité constitue l'unité morale du Christ. Mais jamais on ne fera que l'activité divine pénètre l'activité humaine au point de l'absorber, ni que l'activité humaine absorbe l'activité divine. On ne peut donc, en aucune manière, identifier physiquement l'activité divine et l'activité humaine dans le Christ. Cette doctrine est si peu celle de l'Église qu'elle est précisément celle qu'elle condamne sous le nom de docétisme, de monophysisme et de monothélisme. Donc, il y a eu dans le Christ deux activités s'exerçant en conformité parfaite, mais parallèle.

Cette conclusion s'impose; elle est un dogme. Mais qu'on veuille bien considérer qu'elle n'a nullement les conséquences psychologiques qu'on prévoit. S'il y a toujours eu des hommes qui se sont appliqués à voir dans le Christ, le Verbe de Dieu réduisant la nature humaine, et si cette tendance est naturelle à l'esprit humain, il ne faut pas oublier qu'elle est contraire à l'économie générale de l'Incarnation. Le Verbe de Dieu s'est fait homme, non pas tant pour s'unir à la nature humaine que pour accomplir par cette nature humaine et dans cette nature humaine l'ensemble des œuvres nécessaires au salut de l'humanité. L'activité qui a fait la vie du Christ, a donc été avant tout l'activité humaine élevée en grâces. Le Verbe s'était fait homme pour agir humainement, et s'il eût voulu agir divinement, il n'eût pas été besoin qu'il se fît homme. Donc, loin qu'il faille s'étonner que la divinité absolue apparaisse si peu dans l'œuvre du Christ sur la terre, il faudrait

bien plutôt être surpris, si elle apparaissait à chaque instant, ainsi qu'on le voit, par exemple, dans les Évangiles apocryphes. Le Christ s'est fait homme pour être et pour agir par cette humanité et dans cette humanité, à la manière d'un prince qui adopterait la vie religieuse pour s'enfermer dans cette vie religieuse, en ne vivant plus que dans le renoncement et dans l'obéissance. De même qu'il y aurait lieu d'être étonné si ce prince, après une telle démarche, continuait à vivre en prince, de même il y aurait lieu d'être surpris si le Christ, après avoir pris une humanité pour agir humainement, n'agissait dans cette humanité que divinement.

Cependant, l'activité divine du Sauveur s'est laissé apercevoir en quelques circonstances. Il s'est, en effet, accompli par le Christ des opérations supérieures à toutes causes créées, divines par conséquent de la manière la plus absolue, comme les grands miracles. Ce sont là des œuvres qui peuvent ne montrer au simple observateur qu'une chose, à savoir que Dieu agissait par le Christ. Mais celui qui croit, sur l'autorité du témoignage du Sauveur lui-même, que Jésus est Dieu fait homme, considérera ces œuvres comme la manifestation du Christ-Dieu.

On est allé plus loin et l'on s'est demandé comment l'intelligence humaine du Sauveur avait connu le Verbe de Dieu auquel elle était unie, et comment elle avait connu toutes choses.

Or, ce qui est acquis, c'est que l'âme humaine du Christ a vu, dès le début, par la connaissance de vision, le Verbe auquel elle était unie hypostatiquement, l'Esprit-Saint qui l'inondait de ses grâces et de ses lumières, le Père, principe du Verbe et de l'Esprit-Saint. En Dieu, elle a vu tous les êtres passés, présents et futurs. Par la science infuse, l'âme du Sauveur a connu, dès le début, tout ce que la révélation peut enseigner aux hommes; elle fut instruite, en particulier, de toute l'économie surnaturelle qui s'attachait à l'œuvre rédemptrice. Pourtant, cette science existait seulement à l'état d'habitude; elle se présentait actuellement à l'intelligence du Sauveur tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre, selon

qu'il le voulait. On ne saurait être étonné que l'âme humaine du Sauveur ait eu, dès le commencement, une pareille science; car elle s'exerçait indépendamment des conditions organiques, par la seule intelligence humaine du Christ comblée de lumières surnaturelles et préternaturelles.

De plus, le Christ apprit, par l'exercice de son intelligence humaine, tout ce qu'un homme de son époque pouvait apprendre. Mais, à quelque temps de son âge qu'on le considère, il connaissait toujours aussi parfaitement que possible ce qu'il était convenable qu'il sût.

Ainsi, le Sauveur a été et demeure éternellement vraiment Dieu et vraiment homme. Son humanité a revêtu toutes les perfections dont elle était capable, excepté la personnalité humaine, qui eût été incompatible avec l'union hypostatique, excepté aussi l'immortalité et l'impassibilité qui eussent été incompatibles avec la fin de l'Incarnation.

TABLE DES MATIERES

ARTICLE II

Le Fils est Dieu.

ARTICLE III

Le Saint-Esprit est Dieu.

ARTICLE IV

Les trois personnes divines sont consubstantielles.

ARTICLE II

De quelques questions secondaires relatives aux missions divines, aux processions et aux personnes.

CHAPITRE V

L'ACCORD DE LA FOI ET DE LA RAISON SUR LE MYSTÈRE DE LA TRÈS SAINTE TRINITÉ

DEUXIÈME PARTIE

LE VERBE INCARNÉ

CHAPITRE PREMIER

LE FAIT DE L'INCARNATION DU VERBE

ARTICLE Ier

En Notre-Seigneur Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine sont unies hypostatiquement au Verbe de Dieu.

ARTICLE II

En Notre-Seigneur Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine, unies dans la même hypostase divine, demeurent sans confusion ou transformation.

ARTICLE III

En Notre-Seigneur Jésus-Christ, il faut admettre deux volontés et deux opérations.

CHAPITRE II

L'HUMANITÉ DE NOTRE-SEIGNEUR

ARTICLE I

La sainteté du Sauveur.

§ I

LA SAINTETÉ POSITIVE.

§ II

LA SAINTETÉ NÉGATIVE.

ARTICLE II

La science humaine du Sauveur.

§ I

DOCTRINE DES PÈRES.

§ II

LA THÉOLOGIE SCOLASTIQUE.

§ III

ESSAIS DE THÉOLOGIE RATIONALISTE CONDAMNÉS PAR L'ÉGLISE.

ARTICLE III

Les sentiments dans l'âme du Sauveur.

CHAPITRE III

LES CAUSES DE L'INCARNATION

TROISIÈME PARTIE

LE CHRIST RÉDEMPTEUR

CHAPITRE PREMIER

LE FAIT DE LA RÉDEMPTION

ARTICLE I

La Sainte Écriture.

§ I

LA DOCTRINE DE LA RÉDEMPTION DANS L'ANCIEN TESTAMENT.

§ II

LA DOCTRINE DE LA RÉDEMPTION DANS LE NOUVEAU TESTAMENT.

ARTICLE II

La Tradition des Pères.

ARTICLE III

La Théologie scolastique.

CHAPITRE II

LA SATISFACTION vicaire
